المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة



سايمون كاني

عدالة تتخطى الحدود

نظرية في السياسة العالمية

ترجمة: محمد خليل

2017

دافع سايمون كاني في كتابه "عدالة تتخطى الحدود: نظرية في السياسة العالمية" عن نظرة عالمية كونية لمشكلات الفلسفة السياسية المعاصرة، ويتحدث عن "السياسة العالمية"، متحاشياً التعبير الأكثر شيوعاً، وهو"السياسة الدولية"، ويرى أن الحديث عن "سياسة دولية" من شأنه أن يستبعد كيانات لا ينطبق عليها وصف الدولة، وأن يتجاهل دور المنظمات الدولية وكيفية أداء وظيفتها في خدمة العدالة وحقوق الإنسان.

ست قضايا تشكل المحاور الرئيسية للبحث: وجود قيم أخلاقية عالمية، وحقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية، والمبادئ العالمية لعدالة التوزيع، والبنية الهيكلية للمؤسسات السياسية، ونظرية الحرب المشروعة، والتدخل لأغراض إنسانية، ويقدم تقييماً لوجهات نظر المدارس الفلسفية إزاء تلك القضايا، ويطرح وجهة النظر العالمية التي يدافع عنها.

ويعد الكتاب من أفضل إسهامات الفلسفة السياسية المعاصرة في الدفاع عن حقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية، ويرى أن هذه الحقوق هي أفضل ما يعطي للناس القدرة على حياة كريمة يحقق فيها الإنسان ذاته.



عدالة تتخطى الحدود

نظرية في السياسة العالمية

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2017
- عدالة تتخطى الحدود: نظرية فى السياسة العالمية
- سايمون كانى
- محمد خليل
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

JUSTICE BEYOND BORDERS:
A Global Political Theory – 1st Edition
By: Simon Caney
was originally published in English in 2005.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

عدالة تتخطى الحدود

نظرية في السياسة العالمية

تـــأليف: سايمون كاني

ترجمـــة: محمـد خليـل

2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كاني، سايمون
عدالة تتخطى الحدود: نظرية في السياسة العالمية/
تأليف: سايمون كاني، ترجمة: محمد خليل
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣
٥٧٢ ص، ٢٤ سم
١ - السياسة الدولية
(أ) خليل، محمد (مُترجم)
(ب) العنوان ٣٢٧,١

رقم الإيداع: ١٩٢٥١ /٢٠١١
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 704 - 817 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

امتنان وتقدير

أفدت إفادة كبيرة من تعليقات الكثيرين واقتراحاتهم. وقد سبق لي أن طرحت المواد التي يشتمل عليها هذا الكتاب في عدة ندوات ومؤتمرات في أكسفورد وبرشلونة وبيلفيلد وإسكس وبرمنجهام وبوردو وبريستول، وشيكاغو وكورك ودبلن ودرهام واندبره واسكس واكستر وجنوبل وكلية الاقتصاد في لندن ومانشستر ومانهايم ونيوكاسل ونوفيلد كوليج وأكسفورد وريدنج وروتردام وصاسكس. وأعرب عن امتناني بصفة خاصة لكريستيان فن دن أنكر وتشارلز بيتز وريتشارد بيلاني وإيريكا بانر ومارك بيفر وكريس براون وأنفر ديشالت وسيسيل فابر ومايكل فريمان وميرفن فروست وديفيد جورج وبوب جودين وديفيد هيلد وجون هورتون وكيم هاتشنجنز وتشارلز جونز وفياي جوشي وماكينون وأندي ماسون وسوماندیس وتيري ناردن وأونارا أونيل وبيهيكو باريك وتوماس بوج وهليل ستاينر وليف فنمات وأندور ويليامز وسفن وينانت. كذلك أفدت كثيرا من المناقشات مع طلابي دنيك بيل ووندي كروفت وجيرهام لونج وألان لوملي، الذين أشرفت على رسائلهم للحصول على الدكتوراه في الماضي والحاضر، والذين بحثوا معي القضايا المطروحة في هذا الكتاب.

وأنا مدين بصفة خاصة لبريان باري وديفيد ميللر، لما جرت بيننا من مناقشات طوال سنوات عديدة حول القضايا التي يناقشها هذا الكتاب. وقد أفدت إفادة كبيرة من هذه المناقشات مع كل منهما. كما أشعر بأني مدين بصفة خاصة لبيتر جونز، وقد قضينا ساعات طويلة لا تحصى في مناقشة قضايا في الفلسفة السياسية بصفة عامة، وفي الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب خاصة. أشكر

كذلك جيمس باتيسون الذي وضع الفهرس، كما أود كذلك أن أشكر دومنيك بيات لما تلقيت منه من تشجيع وما أبداه من صبر. وأخيرا أعرب عن امتناني وشكري لوالدتي ووالدي إليزابيث وستيفن كاني واللذين راجعا بروفات المطبعة. وقبل هذا كله أشعر بالامتنان العميق لما أعطياني من حب ودعم لا ينقطعان.

وقد سبق نشر جزء من الفصل الرابع من الكتاب بعنوان "مقال عن عدالة التوزيع الدولية" **International Distributive Justice** في **Political Studies (2001) 49/5: 974-97K**، ونشر جزء من الفصل الخامس بعنوان "الحكم الذاتي والانفصال: قضية الأمم" في دورية **Journal of Political Philosophy (1997), 5/4: 351-72**؛ ونشر جزء من الفصل السابع بعنوان "التدخل لأغراض إنسانية وسيادة الدولة" في **Ethics in International Affairs: Theories and Cases, Edited by Andrew Valls (2000): 117-33 (Lanham, MD: Rowman and Littlefield** .

وأقدم شكري وامتناني إلى مطبوعة **Political Studies, Journal of Political Philosophy** وإلى رومان وليتلفيلد للسماح لي باستخدام تلك المادة.

وقد منحتني مؤسسة **Leverhulme Trust** منحة تفرغ لمدة سنة. وكان لهذه المنحة فائدة لا تقدر، وأشكر تلك المؤسسة على هذا الدعم.

قبـل كل شـيء أشعر بالامتنـان لجوانا لما أعطتنـي من حب وصبر، ودعـم مستمر.

الفصل الأوّل

المنهج والقضايا

مقدّمـــــــة:

> في مطلع القرن العشرين قال أستاذ للقانون في جامعة هارفارد إنه لا يوجد شيء كتب عنه الكثير من الهراء، مثلما كتب عن القانون الدولي. ويمكن لي أن أضيف إلى هذا القول أو أن أتوسع فيه، ليشمل أيضا ما كتب عن الأخلاق في العلاقات الدولية.
>
> **Morgenthau (1979:1)**

يناقش هذا الكتاب المسألة التالية "ما المبدأ، إن كان ثمة مبدأ، الذي يجب أن يحكم المجال العالمي؟ كانت الفلسفة السياسية حتى وقت قريب تركز قدرا كبيرا من اهتمامها، بل في الحقيقة القدر الأعظم، على مسألة كيف يجب على الدولة أن تعامل مواطنيها. وهكذا كان مجال اهتمامها، على نحو يكاد أن يكون حصريا، هو ما يمكن أن نسميه النظرية السياسية المحلية. على سبيل المثال من القضايا التي تناولتها الفلسفة السياسية بالمناقشة والتحليل: "إلى أي مدى ينبغي على الدولة أن تقوم بتوزيع الموارد بين مواطنيها؟" وما حقوق المواطنين، إن كانت لهم ثمة حقوق؟" بالتالي لم تقل الفلسفة السياسية سوى القليل عن المبادئ السياسية، إن كان ثمة مبادئ، التي يجب أن تحكم المجال العالمي.

إلا أن هذا الوضع قد شهد تغييرا كبيرا في الآونة الأخيرة، إذ ظهرت كتابات عديدة عن المسائل الأخلاقية التي تتعلق بالشئون الدولية. ويهدف هذا الكتاب إلى المساهمة فى هذه المناقشات، وأن يحلّل العديد من القضايا التي تتناولها الفلسفة السياسية والتي تنطبق على المجال العالمي. ويطرح الكتاب على وجه الخصوص ست مجموعات من القضايا.

١) هل توجد قيم أخلاقية عالمية؟ هل يجب علينا أن نرفض النسبية الثقافية ونعتنق مبدأ عالمية القيم الأخلاقية؟

٢) إن كان هناك قيم أخلاقية عالمية، هل توجد مبادئ عالمية للعدالة السياسية والمدنية؟

٣) إن كان هناك قيم أخلاقية عالمية، هل توجد مبادئ عالمية لعدالة التوزيع عالميا؟

٤) كيف يجب أن يكون الهيكل البنيوي للنظام الدولي؟ هل يجب أن توجد دول، وإن كان الأمر كذلك، هل يجب أن تقوم هذه الدول على أساس القومية؟ هل يجب أن توجد مؤسسات أعلى من الدولة (**supra-state**) كي تكمل نظام الدول أو تحل محله؟

٥) متى يجوز للنظم السياسية أن تشن الحرب، إن كان ذلك جائزا على الإطلاق؟ وإذا كانت هناك مبررات لشن الحروب، ما المبادئ التي يجب أن ترشد وتحكم السلوك في الحرب؟

٦) متى - إن جاز ذلك على الإطلاق - يمكن للنظم السياسية أن تتدخل في الشئون الداخلية لنظم سياسية أخرى؟

تشكّل إجاباتنا عن هذه الأسئلة نظرية سياسية عالمية، أي المبادئ السياسية التي يجب أن تحكم المجال العالمي.

وينبغي أن أضيف إلى ما تقدم أربع نقاط أخرى. أولا، وكما يبدو واضحا من النقاط الست المتقدمة، يتعلق اهتمامي بقضايا في الفلسفة السياسية. لا أسعى في هذا الكتاب إلا أن أقدم تفسيرا إيضاحيا أو نظرية عن الكيفية التي يعمل بها النظام العالمي[١]. إلا أن ذلك لا يعني ضمنا أننا نستطيع أن نتجاهل التفسيرات الإيضاحية

أو النظريات المطروحة للنظام العالمي. ولا بد لأي نظرية سياسية عالمية يمكن الدفاع عنها أن تعتمد على ما يحدث في عالم الواقع. وكما سنرى في مراحل عديدة من هذا الكتاب، سنصادف العديد من الحجج والآراء التي لا تصمد أمام النقد؛ لأنها تعتمد على افتراض وقائع لا يمكن إثبات صحتها، أو تعتمد على تفسيرات نظرية غير مقبولة.

ثانيا: من المهم أن نشرح لماذا نتحدث في هذا الكتاب عن نظرية في السياسية العالمية، ونتحاشى التعبير الأكثر استعمالا وهو نظرية في السياسة الدولية. تستخدم تلك العبارة الأخيرة تقريبا بشكل دائم للإشارة إلى الطرق التي ينبغي أن تتعامل بها الدولة مع الدول الأخرى(٢). ولكننا إذا وضعنا القضايا التي يناقشها هذا الكتاب في مثل ذلك الإطار، سنضل الطريق إلى الهدف الذي نسعى إليه من عدة جوانب. أولا: لأن مصطلح نظرية في السياسة الدولية يستخدم للإشارة إلى العلاقات بين الدول، وفي هذا خلط بين الدول والأمم، ومن الخطأ أن نستخدم مفهومي الدول والأمم على أنهما يعنيان نفس الشيء، إذ يختلف المفهومان، كما سنرى بعد قليل، في المعنى تماما. ثانيا: استخدام المفهومين بمعنى واحد يفترض سلفا أنه يجب أن توجد دول وليس أشكال أخرى غير سيادية من التنظيمات السياسية. والدولة كما سنرى في الفصل الخامس هي نوع محدد جدا من النظام السياسي، وليس من الواضح بأي حال إن كان هذا هو أفضل نظام متاح أمامنا. ثالثا، تعبير نظرية في السياسة الدولية لا يعني فقط أن الدولة هي التي تتحمل الواجبات، بل إن عليها أيضا التزامات نحو الدول الأخرى، وهذا التعبير سيعني أن موضوع البحث يجب أن يكون حول الطريقة التي تتعامل بها الدول مع بعضها بعضا. ولكن من ناحية أخرى، سيضع هذا قيودا غير مقبولة على الموضوع، لأنه يستبعد الأفراد وسائر الكيانات التي لا ينطبق عليها وصف الدولة، من أن تكون موضوعا للاهتمامات الأخلاقية. وأخيرا يؤدي مصطلح نظرية في

السياسة الدولية إلى تضييق نطاق البحث إلى حد كبير، ويتجاهل القضايا المهمة مثل النظر في كيف يجب على المنظمات الدولية، مثل الاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، أن تؤدي عملها.

ثالثا، من الجدير بالتأكيد أن هذا الكتاب يناقش نظرية سياسية عالمية. من هذا المنطلق يختلف عما يمكن أن نسميه الأخلاق العالمية، والذي يركز فقط على الالتزامات الأخلاقية للفرد. ويعنى هذا الكتاب بالالتزامات التي على الفرد، ولكنه كذلك يستكشف الطبيعة الأخلاقية للمؤسسات السياسية وحقوق هذه المؤسسات وواجباتها ، وهذا لا يشمل الدول فقط بل كذلك المؤسسات الأعلى من الدولة. لذلك لا يقتصر اهتمام الكتاب على الأخلاق الفردية.

رابعا وأخيرا: يمكن لنا أن نميز بين ثلاثة مستويات مختلفة يمكن أن تطبق فيها النظرية السياسية العالمية. المستوى الأول، وهو الأكثر تجريدا: يجب أن تكون النظرية السياسية العالمية قادرة على أن تشرح لنا الصلة بين "النظرية السياسية العالمية" و"النظرية السياسية المحلية". هل المبادئ التي تنطبق في المجال المحلي (سواء عرفّنا هذا المجال بأنه الأمة أو بأنه الدولة) يجب تبنيها على المستوى العالمي؟ أو إن المجالين لا يوجد بينهما تماثل من الناحية الأخلاقية؟ وإن كان الأمر كذلك، كيف؟ يتعلق المستوى الثاني بالمبادئ: ينبغي أن تكون النظرية السياسية العالمية قادرة على أن ترشدنا إلى المبادئ التي يجب أن نتبناها والتنظيمات المؤسسية التي ينبغي إنشاؤها. المستوى الثالث أكثر تحديدا: تطبيق المبادئ على مسائل محددة (على سبيل المثال ما إذا كانت الحرب التي شنت على العراق عام ٢٠٠٣ لها مبررات). يهتم هذا الكتاب في المقام الأول بالمستويين الأول والثاني. ونلاحظ أن المستوى الثالث لا يمكن معالجته إلا بالدمج بين المبادئ (أي المستوى الثاني للتحليل) وكم هائل من التفاصيل العملية، وكذلك بالتركيز على مسائل محددة بطريقة تعالج كل حالة على حدة. ويسعى هذا الكتاب إلى أن يحدد المبادئ التي

يجب تطبيقها على المستوى العالمي (المستوى الثاني) أكثر مما يهتم بالتركيز على دراسة حالات معينة، وأن يبحث، من خلال التعرف على تلك المبادئ، العلاقة بين النظرية السياسية العالمية، والقيم والمعايير التي تطبق فيما نعتقد على المستوى المحلي (المستوى الأول).

والآن وبعد رسم الخطوط العامة لموضوع هذا الكتاب، أريد أن أوضح أهدافه. تنقسم أهداف هذا الكتاب إلى شقين. أولا، أهدف إلى أن أقدم دفاعا عما يسمى بصفة عامة نظرية سياسية عالمية **cosmopolitan political theory**[*]، وأن أطبق تلك المبادئ الأخلاقية على المسائل الست التي أشرت إليها آنفا. ووجهة النظر التي أطرحها في الكتاب هي أن النزعة العالمية تعطي أفضل وضع مقبول عن حقوق الإنسان وعدالة التوزيع والمؤسسات السياسية والحرب والتدخل في شئون الآخرين. ثانيا، يأمل الكتاب أن يستكشف في تعمق وأن يقيم النظرات الفلسفية المتعارضة حول هذه القضايا. من هذا المنطلق أسعى إلى أن أقدم تحليلا وافيا لجميع الإسهامات الرئيسية والمهمة حول هذا الموضوع[٣]. ويهدف كل فصل من فصول الكتاب إلى أن يدافع عن النظرة العالمية، وأن يقدم في الوقت نفسه تقييما للإسهامات البارزة في المناقشات التي نتناولها بالبحث.

(*) يستخدم المؤلف اصطلاح **cosmopolitan** و **cosmopolitanism**، وفي بعض الكتابات العربية ترد هذه الكلمة بمنطوقها العربي، أي كوزموبوليتانية، مثلما تستخدم كلمة ليبرالية وتوتالتريانية وغيرها، كما تترجم أيضا في بعض الكتابات بالعالمية والكونية، وقد اقترحت الأستاذة الدكتورة هالة يسري استخدام مصطلح عالمية بدلا من كونية، باعتبار أن مصطلح عالمية أكثر شيوعا من كونية. وهو المصطلح الذي استخدمته في المسودة الأولى للترجمة. وأشكر لها هذا الاقتراح الذي أخذت به. كما أشكر لها ما أبدته من مقترحات مفيدة أخرى، أخذت بها في المراجعة النهائية للنص. ويشرح المؤلف في القسم الأول من هذا الفصل شرحا وافيا ما يعنيه بالعالمية والمبادئ التي يؤكدها أصحاب هذه النزعة. (المترجم).

ووجهة نظري هي أن هذين الهدفين يكمّل أحدهما الآخر. لننظر في الهدف الأول: أعتقد أن أفضل طريق للدفاع عن نظرة معينة ليس فقط أن نشرح المنطق الذي تعتمد عليه، بل كذلك أن نناقش الاعتراضات التي تطرحها النظرات الأخرى. لنفكر كذلك في الهدف الثاني: لست متأكدا إن كان من الممكن لنا على الإطلاق تحليل النظرات السائدة دون أن نفصح عن وجهة نظرنا. وفي تقديري أن محاولات تقديم عرض محايد تماما للنظرات الأخرى مقضي عليها بالفشل، ولا مناص من أن تظهر وجهة نظر من يعرض تلك النظرات. وإذا أخذنا هذا في الاعتبار من الأفضل أن نفصح عن موقفنا بوضوح تام.

أعتقد أن من المفيد لكي نفحص هذه المسائل الست أن نبدأ بالإشارة إلى وجود أربع نظرات متعارضة عن النظرية السياسية العالمية – وأعني ما سوف أسميه النزعة العالمية، والنظرة الواقعية، وفكرة مجتمع الدول، والنزعة القومية. وهذه النظرات المختلفة تقدم لنا إطارا مفيدا نستطيع فيه أن نفحص المسائل الست التي أشرت إليها، وأن نحدد موقفنا وندافع عن النزعة العالمية. وسوف أقول المزيد عن المبرر العقلاني للرجوع إلى تاريخ الفكر السياسي (والقيود المهمة التي تواجهنا عندما نفعل ذلك) في القسم السابع من هذا الفصل. وأريد الآن أن أعرض الخطوط العامة للنظرات الأربع بادئا بالنزعة العالمية.

(١)

يقدم لنا توماس بوج تعريفا جيدا للنزعة العالمية إذ يقول:

تشترك جميع مواقف النزعة العالمية في ثلاثة عناصر؛ العنصر الأوّل هو الفردية: ينصب الاهتمام في نهاية المطاف على وحدات أفراد البشر – وليس على سبيل المثال الانتماء العائلي أو القبلي أو المجموعة العرقية أو المجتمعات الدينية

أو الثقافية أو الأمم أو الدول. ولكن هذه الوحدات الأخيرة يمكن أن تحظى بالاهتمام بشكل غير مباشر فقط، نظرا لما يحظى به أبناؤها بوصفهم أفرادًا أو مواطنين. العنصر الثاني هو العالمية، جميع الكائنات البشرية تنال نفس الدرجة من الاهتمام على قدم المساواة – الاهتمام ليس فقط بمجموعات فرعية مثل الرجال أو طبقة أرستقراطية أو الجنس الآري أو البيض أو المسلمين. وثالثا العمومية: يسري هذا الوضع الخاص عالميا. الأشخاص هم الوحدات الأساسية للاهتمام، وهذا يشمل كل فرد – ليس فقط المواطنين أو الزملاء في العقيدة الدينية أو ما أشبه ذلك(٤).

يؤكد أصحاب النزعة العالمية بصفة عامة ثلاثة مبادئ: قيمة الأفراد، والمساواة بين الجميع، ووجود التزامات ملزمة للجميع. يتفق أصحاب النظريات المعاصرة، مثل بريان باري وتشارلز بيتز ومارتا نوسبوم وبيتر سنجر على هذه المبادئ الثلاثة. والوصف التقليدي الذي يطلق على هؤلاء المفكرين هو أنهم ينتمون إلى النظرة "التحليلية". ولكن من الجدير بالملاحظة أن المبادئ الأخلاقية للنزعة العالمية ليست وقفا على الفلاسفة التحليليين وحدهم، وأن بعض الفلاسفة الذين لا يصنفون تقليديا على أنهم تحليليون، مثل جاك دريدا، يعتنقون المبادئ الأخلاقية فى النزعة العالمية التي تتمثل في مبدأ المعاملة الكريمة للجميع. وأخيرا نشير إلى أن النزعة العالمية تجد كذلك تأييدا لدى العديد من المفكرين الدينيين، وفي الحقيقة تقر العديد من الأديان بالقيمة الأخلاقية المتساوية لجميع الأفراد، وتؤكد واجباتنا نحو الجميع. والنزعة العالمية، بالإضافة إلى المدافعين عنها في الفكر الحديث، لها كذلك تاريخ فكري طويل. ومن بين أنصار العالمية ديوجنس الكلبي، والذي اشتهر عنه وصفه لنفسه بأنه "مواطن عالمي". كما أن الفلاسفة الرواقيين مثل شيشرون أكدوا المثل العالمية. على سبيل المثال شرح شيشرون في كتابه **de Officiis** المثل الأعلى للمجتمع الإنساني، قائلا إن الأفراد عليهم واجبات نحو جميع بني البشر. وكثيرا ما يلفت الباحثون الأنظار إلى أن بعض

الفلاسفة الرواقيين والكلبيين قد أكدوا على النزعة العالمية. كذلك من الجدير بالملاحظة أننا يمكن أن نعثر على أفكار مماثلة في الثقافات الأخرى. على سبيل المثال يدافع الفيلسوف الصيني مو تسو عن مثل عليا نتعرف فيها على نزعة "عالمية". وكان مو معاصرا وناقدا لكونفوشيوس. وقد دافع عن المساواة بين الجميع وعن الأخلاق النتائجية **consequentialism**، والتي تحكم على الممارسات وفقا لما تترتب عليها من نتائج عليها نتائج(٥). والأساس الذي تنهض عليه هذه الفلسفة هو مبدأ "الحب العالمي"، وأحد جوانب هذا المذهب في الحب العالمي هو رفض التحيز. وعندما ننتقل من مفكري النزعة العالمية الأوائل إلى من جاءوا في عصور لاحقة، نجد بين هؤلاء مفكرين في عصر التنوير مثل فولتير وجيرمي بنتام وايمانويل كانط. على سبيل المثال دافع بنتام عن فكرة وجود محكمة دولية لحل المنازعات في كتابه "مشروع للسلام العالمي والدائم". ومن أشهر الآراء في هذا الصدد دفاع كانط عن فلسفة أخلاقية عالمية وتأكيده على الحق العالمي للجميع في "المعاملة الكريمة". ولكن موقف كانط موقف معقد بعض الشيء (ويلقي الضوء على النقطة التي سنتعرض لها فيما بعد بأن التقاليد قابلة للتغير والتأثر بعوامل من خارجها)؛ لأنه وإن كانت نظريته الأخلاقية نظرية عالمية إلا أن من المعروف عنه كذلك رفضه للمؤسسات السياسية العالمية.

ويجب أن نضيف عددا من النقاط التوضيحية للنزعة العالمية. أولاً بينما يؤكد جميع مفكري العالمية القضايا الثلاث السابقة، إلا أنهم يختلفون في أحوال كثيرة اختلافا كبيرا في نظرياتهم الأخلاقية. يعتقد بعضهم على سبيل المثال، ولنأخذ أصحاب نظرية المنفعة، أن الأخلاق السياسية تتطلب أن يؤخذ في الحسبان الحد الأقصى لمنفعة البشر كافة في جميع أنحاء العالم. ولكن يرفض البعض هذا الاتجاه النفعي للعالمية، ويدافعون عن نظرية عالمية تقوم على أساس الحقوق، وليس على أساس النتائج. وتدعو هذه النظرة إلى حماية حقوق جميع الأشخاص. هذان فقط

مثالان على الأشكال العديدة التي يمكن أن تتخذها النزعة العالمية. النقطة الأساسية هنا هي أن المبادئ الأساسية للعالمية يمكن أن توجد في نظريات سياسية تختلف عن بعضها البعض كل الاختلاف.

وتجدر الإشارة إلى سمة هامة ثانية للنزعة العالمية . ولكي نرى هذه السمة الهامة من المفيد أن نستخدم التمييز الذي استعان به تشارلز بيتز بين ما يسميه مفاهيم "مؤسسية" ومفاهيم "أخلاقية" للنزعة العالمية. يستخدم توماس بوج نفس التمييز ولكنه يستخدم بدلا من ذلك مصطلحي النزعة العالمية "القانونية" والنزعة العالمية "الأخلاقية". والدعاوى الثلاث التي أشرنا إليها فيما تقدم عن العالمية تشكل جميعها جوانب للنزعة العالمية الأخلاقية. ولكن النزعة العالمية المؤسسية/ الأخلاقية على النقيض من ذلك ترى أنه يجب أن توجد مؤسسات سياسية للعالم. وهذا التمييز مهم لأن القائلين بالعالمية يلتزمون بالضرورة بالدعاوى الأخلاقية، ولكنهم لا يلتزمون بضرورة وجود مؤسسات سياسية للعالم. وكما سنري في الفصل الخامس من هذا الكتاب، بعض الذين يؤكدون على الدعوى الأخلاقية يتفهمون كذلك المطلب القانوني/ الأخلاقي: ومن الأمثلة على ذلك دانتي أليغيري في كتيب الملكية **de Monarchia**. ومن الأمثلة الأخرى إتش جي ويلز، الذي دافع عن الدولة العالمية على أساس الحاجة إليها لحماية الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية. كذلك يتخذ الفيلسوف المعاصر كاي نيلسون موقفا مماثلا[٦]. ولكن هناك فلاسفة آخرون يأخذون بالنظرة العالمية من الناحية الأخلاقية، ولكنهم يرفضون فكرة الدولة العالمية. ويعتقد هؤلاء أن الدعاوى الأخلاقية للعالمية تتلاءم مع- بل وحتى تتطلب- وجود دول أو بديل ما للمؤسسات السياسية العالمية. لذلك من المهم جدا أن نجعل التمييز بين المذهبين واضحا، لأن الاعتراضات على النزعة العالمية المؤسسية في حد ذاتها لا تسري على النزعة العالمية الأخلاقية. والذين يعترضون على فكرة الدولة العالمية أو على وجود سلطات سياسية عالمية لا يعارضون المبادئ الأخلاقية التي تقضي بأن جميع الأشخاص متساوون في القيمة الأخلاقية، وأن كل شخص عليه واجبات نحو سائر البشر.

النقطة الثالثة تتعلق بالعلاقة بين العالمية والليبرالية، من حيث إن الليبرالية هي مبدأ معنيّ بالحرية المتكافئة بين جميع الأشخاص. ويدافع الكثيرون من مفكري النزعة العالمية الرئيسيين عن النظرة الليبرالية (على سبيل المثال باري وبيتز وأونيل وبوج)[٧]، ولكن رغم ذلك من الممكن من الناحية النظرية، لمن يؤيد النزعة العالمية، أن يرفض الليبرالية. على سبيل المثال رغم أن معظم فلاسفة العالمية من أنصار مذهب المنفعة ويدافعون عن الحقوق الليبرالية، من الممكن لهؤلاء القول بأن تعظيم المنفعة الكلية إلى الحد الأقصى على مستوى العالم يتطلب فرض قيود على الحرية. في الجانب الآخر يقول بعض المفكرين الدينيين بالمساواة في الوضع الأخلاقي بين جميع الأشخاص، ولكنهم في الوقت نفسه يطرحون تفسيرات غير ليبرالية لهذه المبادئ. بل ويعتنق بعضهم المفاهيم الديكتاتورية أو الثيوقراطية. والنقطة الهامة الثانية التي نلاحظها هنا هي أن بعض الملتزمين بالليبرالية يرفضون النزعة العالمية. والمثال الواضح على تلك النظرة جون رولز، الذي يرى في كتابه "قانون الشعوب" أن المبادئ الليبرالية لا يجب تطبيقها على العالم ككل[٨]. وهكذا بينما يدافع بعض أنصار العالمية عن تصور ليبرالي للعالمية، يوجد بينهم مفكرون غير ليبراليين، كما أن بعض المفكرين الليبراليين لا يؤيدون العالمية.

رابعا، وقبل أن ننتقل إلى نقطة أخرى، من المهم أن نلاحظ أن هناك معنى آخر يستخدم فيه اصطلاح "النزعة العالمية". في أحوال كثيرة تستخدم كلمة "النزعة العالمية" ليس للإشارة إلى موقف أخلاقي (وهو المعنى الذي استخدمناه للدفاع عن الملامح الأساسية للنزعة العالمية) ولكن للدلالة على وجهة نظر محددة حول الحياة الخيرة. ويؤكد أنصار النزعة العالمية بهذا المعنى الخير في الحياة التي تستند إلى تقاليد وثقافات مختلفة، والمنفتحة أمام تقاليد وأساليب أخرى للحياة، والتي لا تتبنى موقفا منغلقا أمام ثقافات قومية أخرى. ويطلق جيرمي والدرون على هذا المعنى تسمية "النزعة العالمية في الثقافة"، ويقدم لنا دفاعا قويا عن وجهة نظره في مقال

مشهور[٩]. وللإيجاز سأسمي وجهة النظر هذه النزعة العالمية الثقافية. وكما يلاحظ صامويل سكيفلر، يمكن أن يتخذ هذا النوع من النظرة العالمية شكلا متساهلا أو يتخذ شكلا متشددا: الشكل المتساهل يرى أن الحياة الخيرة يمكن أن تجمع بين جوانب من ثقافات مختلفة، بينما يرى الشكل المتشدد أن الحياة الخيرة الوحيدة هي فقط تلك التي تتخذ هذه النظرة وحدها[١٠]. وتوجد ثلاثة جوانب أخرى من هذه الفكرة عن النزعة العالمية جديرة بالملاحظة. أولا: بينما أنها لا تتفق مع السمات المميزة للنزعة العالمية عند بوج (لأن العالمية الثقافية لا تعني بالضرورة قبول المساواتية أو الفردية أو وجود التزامات على الجميع)، إلا أنها رغم ذلك عالمية بمعنى أنها تؤكد أن نظرة الإنسان يجب ألا تتركز على ما هو جزئي ومحلي بل على العالم (في الحقيقة على الكون) ككل. لذلك قد يكون من ضيق النظر أن نستبعدها من بين الأشكال المتعددة للنزعة العالمية. ثانيا، وهذا يتصل بما جاء في أولا، إذا سلمنا بأن العالمية الثقافية تختلف من حيث التصور العقلي عن النزعة العالمية الأخلاقية، يمكن لنا أن نقبل النزعة العالمية الأخلاقية ولكن في الوقت نفسه نرفض العالمية الثقافية، والعكس صحيح. وأخيرا من الجدير بالملاحظة أن العالمية الثقافية يمكن أن تكون لها نتائج سياسية ضمنية. يرى البعض على سبيل المثال أن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة مزدهرة إلا إذا توافق مع أساليب الحياة بين قومه، وعلى هذا الأساس يرون ضرورة حماية حقوق الأقليات القومية. (قارن الفصل الخامس، القسم الخامس عشر). ولكن لتقويم صحة هذا الرأي، من الواضح أنه من المهم تقييم الدعوى عما هو خير للناس. ولكن هذا سيعني تقييم مدى إمكان صمود النزعة العالمية الثقافية للنقد، لأن النزعة العالمية الثقافية ترفض مفهوم الخير في هذا الدفاع عن حقوق الأقلية. على النحو نفسه الذين يتمسكون بهذه الحجة يناقضون العالمية الثقافية، ويقولون: إن "عالمية ثقافية دون جذور" ليس لها وجود حقيقي[١١]. مجمل القول إذاً أن النزعة العالمية الثقافية تختلف عن النزعة العالمية بالمعنى الذي ذكرته، ورغم ذلك لها نتائج سياسية.

تبقى نقطة جديرة بالملاحظة حول النزعة العالمية الأخلاقية، تلك هي أنها لا تلتزم بأي دعاوى محددة تفسيرية أو تعتمد على التجربة العملية عن القوى التي تشكل المجال العالمي. كل ما تفعله كما سبق أن رأينا هو أنها تعبر بوضوح عن ثلاث دعاوى أخلاقية، ولا يعتمد أي من هذه الدعاوى على افتراضات من الواقع العملي. وهذه نقطة جديرة بالملاحظة، لأن بعض النزعات الأخرى التي تعرضنا لذكرها (خاصة الواقعية ومجتمع الدول) تقدم في بعض الحيان دعاوى تفسيرية أو مستمدة من الواقع العملي(١٢). كذلك تميل العالمية المؤسسية/ القانونية بطبيعة الحال إلى الاعتماد على دعاوى تعتمد على التجربة العملية، حول ما إذا كان من الممكن للمؤسسات العالمية أن تمارس عملها بشكل فعال، أو ما إذا كانت ستصبح مؤسسات تمارس الاستبداد. ولكن أكرر مرة أخرى أن النزعة العالمية الأخلاقية ليست مقيدة بأي نظرية اجتماعية أو نظرية سياسية محددة.

(٢)

بعد هذه المقدمة الموجزة عن النزعة العالمية، أنتقل الآن إلى الحديث عن وجهات النظر الفلسفية البديلة. تمثل "الواقعية" نهجا معياريا مهما آخر في تناول السياسة العالمية(١٣). ويوجد خلاف كبير حول تحديد الخصائص المميزة للنظرة الواقعية، وإن كان الاتجاه السائد بين الواقعيين هو تأكيد دعويين رئيسيين.

الدعوى الأولى دعوى أخلاقية: ترى النظرة الواقعية أن الدول يجب أن تسعى إلى خدمة مصالحها القومية، وليس من واجب الدول أن تسعى إلى مشروعات عالمية لتحقيق العدالة في جميع أنحاء العالم. الواجب الذي يقع على عاتق الدولة هو أن تعمل من أجل شعبها وأن تخدم المصالح القومية. وهكذا تضع الواقعية نفسها صراحة ضد "المثالية" وضد مشروعات إصلاح النظام الدولي عن

طريق القانون (نظرة الالتزام بالشرعية القانونية). ومن بين الواقعيين البارزين هانز مورجنثو، ويرى أن تلك المشروعات المثالية أو مشروعات الشرعية القانونية تتجاهل الأهمية الفائقة للقوة في العلاقات الدولية(١٤)، لذلك هذه المشروعات مقضي عليها بالفشل، ومن واجب الدولة أن تعمل في خدمة مصالحها القومية.

والدعوى الثانية للنظرة الواقعية دعوى عملية، تشرح ما يحدث في الواقع العملي: تقول بأن الفاعلين السياسيين (وهم في معظم الأحوال الدول) يعملون على تحقيق مصالحهم. وتنكر هذه الدعوى أن الدول تحركها دوافع أخلاقية، وتطرح تفسيرا لأفعال الدول بأنها مساع لتحقيق مصالحها الذاتية. هذه الدعوى الثانية، في حد ذاتها، لا تبرر الدعوى الأخلاقية الأولى (لأن الدعوى العملية لا تستطيع بمفردها أن تبرر دعوى أخلاقية)، ولكنها تستخدم في أحوال كثيرة كجزء من تبرير الدعوى الأخلاقية. على سبيل المثال يقول الواقعيون في بعض الأحيان، إن من الخطأ ألا تسعى الدولة إلى تحقيق مصلحتها الخاصة (دعوى أخلاقية)، على أساس أن الدول الأخرى ستسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة (دعوى عملية)، ومن ثم فإن انتهاج سياسة لا تهدف إلى المصلحة الذاتية من الأرجح ألا يحقق أي إنجازات (دعوى عملية)، ويؤدي إلى أن يصبح مواطنو الدولة التي تتبع سياسة لا تستهدف المصلحة الذاتية في موقف ضعيف للغاية (دعوى عملية)، وهذا الوضع من المفترض أنه سيء أخلاقيا (دعوى أخلاقية)(١٥).

والنظرة الواقعية شائعة بين المعلقين على الشئون العالمية. يتخذ الكثيرون من الخبراء في السياسة الدولية صراحة موقف يجمع بين الموقف الواقعي الأخلاقي والموقف الواقعي التفسيري. على النحو نفسه تتردد أصداء الواقعية في العديد من البيانات التي تصدر خارج النطاق الأكاديمي من جانب المعلقين على الشؤون الدولية. وقد أشرنا من قبل إلى واحد من الواقعيين الرئيسيين وهو مورجنثو. وكتابه بعنوان "السياسة بين الأمم" **Politics among Nations** والصادر

عام ١٩٨٥ يعتبر من النصوص الإبداعية الأصيلة. من الواقعيين الآخرين جورج كنمان، وهو دبلوماسي متميز ومحلل للسياسة الخارجية الأمريكية (١٩٥٢ و١٩٥٤)، وكنيث والتز، مؤلف النص المرجعي لنظرة الواقعية الجديدة، وأعني نظرية للعلاقات السياسية **Theory of International Politics (1979)**. ومن الواقعيين في فترة سابقة نيكولو مكيافيللي والذي ينصح الأمراء في كتابه "الأمير **The Prince** " بألا يكونوا "خيرين"، ويرى أن الضرورة في بعض الأحيان تتطلب عملا شريرا، وتتطلب نقض المعاهدات عندما يكون الالتزام بتلك المعاهدات منافيا للمصلحـــة. ويصر مكيافيللـــي في كتابه المقالات **The Discourses** علـــى أن الجمهوريات يجوز لها أن تستخدم أي وسائل- مهما كانت غير عادلة أو تتسم بالقسوة – للدفاع عن نفسها. كما نجد بالطبع ميولا نحو الواقعية في كتاب توماس هوبز التنين(١٦) **The Leviathan .**

ولكي نفهم الواقعية على نحو أكثر دقة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أربع نقاط إضافية. أولا، نلاحظ أن النظرة الواقعية تتسم أحيانا بقدر من الغموض: الدعوى من ناحية بأن الأخلاق ليس لها مكان في العلاقات الدولية، والدعوى من ناحية أخرى بأن الدول ينبغي (أي ينبغي أخلاقيا) أن تسعى إلى المصالح القومية(١٧). والعنصر المشترك في الدعويين هو الشك فيما يقول به دعاة الإصلاح والعداء تجاه المثالية أو الطوباوية، ولكن تختلف الدعويان فيما بينهما اختلافا هاما. ومن الواضح أن الدعوى الأولى بأن الأخلاق ليس لها مكان في العلاقات الدولية دعوى أكثر راديكالية، تدعو إلى التخلي عن المعايير الأخلاقية في المجال الدولي. ورغم أن الدعوى الثانية تنتقد التصورات العالمية عن الأخلاقية السياسية، إلا أنها على الأقل تتفق مع النزعة العالمية على أن المؤسسات السياسية ينبغي أن تراعي معايير أخلاقية. ونجد وجهتي النظر معا في كتابات مورجنثو. يكتب في بعض الأحيان أن المبادئ الأخلاقيـــة لا ينبغـــي أن تطبق على السياسة الخارجيـــة،

ولكن موقفه الأكثر ترويا يسمح للمعايير الأخلاقية بأن تؤثر على السياسة الخارجية بطريقتين. أولا يقول مورجنثو بأن المعايير الأخلاقية يمكن بل ويجب أن تعمل كضوابط على ما تستطيع الدول أن تفعله في سياساتها الخارجية. ويقول "لننظر في أمثلة عديدة من التاريخ، ستجد أن زعماء الدول يمتنعون في أحوال عديدة عن اتخاذ إجراءات معينة، كان يمكن لهم اتخاذها وكان من شأنها أن تخدم مصالحهم". ويعني هذا ببساطة أن القواعد الأخلاقية تستبعد القيام بأفعال معينة. ومن الأمثلة التي يذكرها مورجنثو على ذلك أخلاقيات الحرب. ويقول بوجود قواعد أخلاقية معينة يتم مراعاتها في الحروب، وإن كانت هذه القواعد تتناقص. ثانيا، يرى أن الدول عليها واجب أخلاقي بأن تسعى إلى مصالحها القومية. ويقول في كتابه دفاعا عن المصلحة القومية **In Defence of National Interest** "لنتذكر دائما أنه ليس فقط الضرورة السياسية، بل كذلك الواجب الأخلاقي، يقتضي أن تسعى كل أمة في علاقاتها مع الأمم الأخرى لأن تسترشد بمعيار واحد للتفكير وقاعدة واحدة للعمل: "المصلحة القومية"[١٨] وهكذا تكون السياسة الخارجية عملا أخلاقيا[١٩].

وتوجد نقطة ثانية مهمة تترتب على النقطة الأولى، تتعلق بمفهوم "المصلحة القومية". ولكي نفهم الواقعية فهما كاملا لابد أن نفهم ما تعنيه بالمصلحة القوميـــة[٢٠]. وكما يلاحـــظ ألكســـدر ونت يـــمكن لنا أن نميـــز بين تصورات "موضوعية" وتصورات "ذاتية" للمصلحة القومية. التصورات الموضوعية تعرّف المصلحة القومية للدولة من زاوية غايات محددة- مثلا الثروة أو القوة العسكرية. على سبيل المثال يرى ونت أن المصلحة القومية للدولة تشمل أربعة مكونات "البقاء المادي والاستقلال الذاتي والسلامة الاقتصادية، إضافة إلى "الاحترام الذاتي الجماعي"[٢١] مقابل هذه النظرة الموضوعية للمصلحة القومية نجد تصورا آخر ذاتيا. وفقا لهذا التصور الذاتي تعرّف المصلحة القومية للدولة بأنها الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها. وتوجد اعتراضات على كل من النظرتين. والسؤال الذي

يمكن أن نوجهه إلى أصحاب النظرة الموضوعية يتعلق بالمعرفة: كيف يمكن لنا أن نحدد مصالح الدولة بشكل مستقل عن الرغبات الذاتية لتلك الدولة؟ ما المنهج المعرفي الذي يمكن للمرء أن يعرف به أين تكمن مصالح الدولة؟ من ناحية أخرى يثير التصور الذاتي العديد من المشكلات. يقول بعض الواقعيين إن الدول تفشل في خدمة مصالحها القومية. على سبيل المثال ينتقد مورجنثو السياسة الخارجية الأمريكية بأنها تخضع مصالحها لمجازفات أخلاقية مثالية. ولكن هذا النقد يفترض مسبقا من الناحية التصورية أن مصلحة الدولة تختلف عما تعتقد أنه مصلحتها، الأمر الذي يتطلب رفض النظرة الذاتية. في الوقت نفسه يحث الواقعيون الدولة على أن تعمل من أجل المصالح القومية: وإذا كان التصور الذاتي صحيحا، سيكون من تحصيل الحاصل أن تسعى الدولة إلى تحقيق مصالحها الخاصة.

السمة الثالثة المهمة للواقعية التي يجب أن نضعها في الاعتبار تتعلق بالدعاوى العملية والتفسيرية التي يطرحها الواقعيون، وبأن الواقعيين من ذوي الاتجاهات المختلفة يقدمون لنا تفسيرات مختلفة للأسباب التي تفسر مسعى الدول إلى تحقيق مصالحها القومية. ويقدم لنا والتز تصنيفا مهما ومفيدا في كتابه الهام الإنسان، والدولة والحرب **Man, the State and War (1959)**. ويقسم التفسيرات الإيضاحية للسياسة العالمية ثلاثة أنماط. نظريات التصور الأول، والتي تشرح الظواهر الدولية بالرجوع إلى الطبيعة البشرية، ونظريات التصور الثاني، وتشرح الظواهر الدولية بالرجوع إلى عوامل داخلية: البنية الداخلية للدول تؤثر على الشؤون الدولية. نظريات التصور الثالث، وتشرح الظواهر الدولية بالرجوع إلى بنية النظام الدولي. ويتبنى الكثيرون من الواقعيين نظرة التصور الأول. على سبيل المثال يسلّم مورجنثو بأن الكائنات البشرية لديها رغبة في القوة. ويقول على هذا الأساس بأن السياسة الخارجية يجب ألا تكون محكومة بالاعتبارات الأخلاقية[٢٢].

على النقيض من هذا يتبنى آخرون التصور الثالث. ومن المشكلات في نظريات التصور الأول أنها لا تستطيع أن تفسر لنا لماذا يمكن للبشر أن يكونوا أخلاقيين في السياسة الداخلية ولكن غير أخلاقيين في مجالات أخرى مثل السياسة الدولية؟ وإذا كانت الطبيعة البشرية هي العنصر المتغير الرئيسي، كيف يمكن أن يكون أشخاص معينون أخلاقيين في بعض مجالات الحياة الإنسانية ولكنهم ليسوا كذلك في مجالات أخرى؟ ويحتاج الأمر إلى سبب إضافي ليشرح هذا التناقض، وهذا يبين لنا أن تفسير التصور الأول غير كاف[٢٣]. والتز نفسه يفضل تفسير التصور الثالث، وحجته في ذلك أن الدول تتصرف بالطريقة التي تتصرف بها لأن البنية الهيكلية الدولية تدفعها إلى أن تفعل ذلك. وربما يكون كتابه الهام والمؤثر **Theory of International Politics** (نظرية في السياسة الدولية) هو أوضح وأشمل تعبير عن هذه النظرة. (١٩٧٩)[٢٤].

والنقطة الرابعة التي يجب أن نشير إليها عن الواقعية تتعلق بالعلاقة بين الدعوى الأخلاقية للواقعية من ناحية، والدعوى العملية التفسيرية من ناحية أخرى. ومن الواضح أن من الممكن للبعض أن يؤيدوا الدعاوى العملية والدعاوى الأخلاقية معا. وفي الحقيقة كما سبق أن رأينا تعتمد بعض حجج الدعاوى الأخلاقية على افتراضات واقعية (بالإضافة إلى دعاوى أخلاقية إضافية). وكي نعود إلى حجة سبق أن أشرنا إليها، من المنطق العقلاني القول بأن الدولة تسعى إلى مصلحتها القومية؛ لأنها لا تستطيع أن تثق في أن الدول الأخرى لن تهاجمها، ومن ثم من حقها أن تمتلك الحد الأقصى للقوة. ولكي نعطي بعض الأمثلة الإضافية كثيرا ما تستند حجج الواقعيين، على السعي إلى المصلحة القومية ومعارضتهم للمقترحات المعيارية العالمية، إلى دعاوى عملية مثل أن: المثل العليا العالمية من غير المحتمل أن تنجح، أو أن المؤسسات فوق القومية التي يحبذها بعض أنصار النزعة العالمية ستثبت أنها غير مؤثرة أو أنها لعبة في أيدي الدول القوية.

ولكن رغم كل هذا يجب أن ندرك أن كل من الدعويين معا (الدعوى العملية والدعوى الأخلاقيـــة) يختلف في مفهومـــه عن الأخر، وأنهما ليسا مرتبطيـــن بأحدهما الآخر منطقيا.

وبالتالي يمكن للمرء على سبيل المثال أن يدافع عن الدعوى العملية وأن يرفض في الوقت نفسه الدعوى الأخلاقية. بمعنى أننا يمكن أن نعتقد أن الدول ينبغي عليها أن تسعى إلى تحقيق مصالحها القومية ولكنها في بعض الأحيان لا تفعل ذاك. في حقيقة الأمر هذا ميل شائع في تحليل الواقعيين للسياسة الخارجية الأمريكية. على سبيل المثال يعيب مورجنثو على السياسيين الأمريكيين أنهم يضلون طريقهم بالسعي إلى أخلاقية طوباوية تشكل كارثة وتؤدي إلى نتائج عكسية. ومن الأفضل في رأيه أن تسعى الدول إلى مصالحها القومية. كذلك يذكر بشكل واضح اعتقاده بأن من الأفضل للدول من الناحية الأخلاقية أن تفعل هذا: كما رأينا فيما تقدم وجهة نظره بأن على السياسيين الأمريكيين الالتزام بخدمة المصلحة القومية. وهكذا نرى أن الدعويين منفصلان عن أحدهما الآخر تماما، رغم أن المنطق العقلاني للدعاوى الأخلاقية للواقعيين قد يستند في بعض الأحيان على دعاوى عملية.

ملاحظة أخيرة حول وجهة نظر معظم الواقعيين، إن لم يكن جميعهم، عن العلاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الدولية. يميل الواقعيون بصفة عامة إلى الاعتقاد بأن الدول يمكنها أن تتبنى المعايير الأخلاقية في السياسة المحلية ولكن ليس في السياسة الدولية: عندئذ نجد خطا فاصلا واضحا بين المجالين. وكما رأينا فيما تقدم تثير هذه الدعوى الجدل حول تعليل التصور الأول للعلاقات الدولية، لأن من الصعب أن نرى كيف يمكن لنظرية تفسر السلوك فقط بالرجوع إلى الطبيعة البشرية، أن تدعي أن البشر يمكنهم التعاون باعتبارهم أعضاء في دولة، ورغم ذلك تزعم في الوقت نفسه أنهم لا يستطيعون التعاون على المستوى الدولي، رغم

ذلك يرغب الكثيرون من الواقعيين بالإبقاء على هذا الفرق. يؤكد الفكر الواقعي بصفة عامة على التباين بين المحلي والدولي. ولكي نستخدم المصطلحات التي قدمناها أعلاه يمكن لنا أن نقول إن تحليل الواقعية على المستوى الأول يمكن أن يكون على طرفي نقيض من وجهة النظر العالمية. وجهة النظر العالمية أشد ارتيابا في التمييز بين المحلي والدولي، وتطرح التساؤل: لماذا أن المبادئ التي نؤمن بها في المجال الداخلي لا تنطبق أيضا على المجال العالمي.

(٣)

وجهة النظر الثالثة التي سنتعرض لها في هذا الكتاب هى ما سميته نظرة "مجتمع الدول". وترى هذه النظرة أن النظام الدولي العادل هو النظام الذي توجد فيه دول، وأن تقبل هذه الدول أن يكون عليها التزامات أخلاقية تجاه الدول الأخرى. وهذه النظرة تدعو إلى وضع مثالي تحترم فيه الدول المستقلة والمتساوية حقوق الدول الأخرى في الاستقلال، وتلتزم بمعيار عدم التدخل في شؤون غيرها. ومن المدافعين ذوي الأهمية عن هذه الوجهة من النظر هدلي بول والذي يشرح هذا المثل الأعلى في كتابه المرجعي المجتمع الفوضوي **The Anarchical Society**. ويمثل بول ما يشار إليه أحيانا بأنه المدرسة الإنجليزية، وتستخدم هذه التسمية في الإشارة إلى أصحاب نظريات عن العلاقات الدولية، في بريطانيا أساسا، يدعون إلى دعم والحفاظ على مجتمع من الدول ذات السيادة، يربط بينها الالتزام ببعض القواعد المشتركة[٢٠]. ومن المدافعين الآخرين عن مجتمع الدول تيري ناردين، الذي يسوق في كتابه القانون والأخلاق والعلاقات بين الدول **Law, Morality and the Relations of States** الحجج ضد التصورات الواقعية والعالمية عن الأخلاق في السياسة الدولية. ويضع تمييزا بين التصورات الهادفة والتصورات العملية

للسياسة الدولية (١٩٨٣). وفقا للتصورات الهادفة على الدول أن تسعى إلى مثل عليا عالمية وأن تدعم هذه المثل. ولكن وفقا للتصورات العملية يجب على الدول أن تتخلى عن مثل هذه الأهداف وأن تحترم سيادة الدول الأخرى. ويفضل ناردين النظرة العملية قائلا: إنها تحقق النظام وتحمي التنوع. ومن الممثلين المهمين الآخرين لنظرة مجتمع الدول روبرت جاكسون والذي يدافع في كتابه الميثاق العالمي **The Global Covenant** عن عالم من يتكون من دول، وميرفن فروست، الذي يقدم لنا دفاعا مختلفا عن مجتمع الدول في كتابه الأخلاق والعلاقات الدولية **Ethics and International Relations**، وسيتم تقييم بعض القضايا التي وردت في تلك المؤلفات في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، لذلك لن أتعرض لها بالمناقشة والتحليل في هذه المقدمة.

وقبل أن أنتقل إلى نقطة أخرى، يجدر بي أن ألفت النظر إلى مفكر آخر يتخذ نظرة مماثلة بشكل أو بآخر. وأعني جون رولز. تحدث رولز في المحاضرة التي ألقاها ضمن سلسلة المحاضرات السنوية "أمنستي انترناشونال" بجامعة أكسفورد عن "قانون الشعوب"، ويدافع في المحاضرة وفي كتاب أصدره لاحقا بنفس العنوان عما يسميه "مجتمع الشعوب". ويشرح في وضوح رفضه للواقعية وللنزعة العالمية، ويدعو إلى عالم يتكون من شعوب سمحة جيدة التنظيم. وجدير بالملاحظة أن رولز نفسه لا يقبل اصطلاح "مجتمع الدول"، لأنه يميز بين "الشعوب" و"الدول" ويرفض نظاما من الدول، مفضلا عليه مجتمعا من الشعوب الجيدة التنظيم. ولكن تمييز رولز بين "الشعوب" و"الدول" ليس واضحا. ويمكن أن نجد في كتاباته نوعين من التمييز. أحيانا يتعلق التمييز بالسلطات القانونية لكل من الدول وللشعوب. ويقول رولز أن الدول لديها سلطتين قانونيتين: "الحق في شن الحرب سعيا لخدمة سياسات الدولة"، والحق في "استقلال ذاتي داخلي دون قيود"، ولا تملك الشعوب أيًا من هذين الحقين القانونيين. ولكن رولز يتحدث كذلك عن

فرق آخر بين الدول والشعوب، ليس من حيث السلطات القانونية التي لكل منهما، ولكن من حيث الدوافع. يقول في هذا الصدد: إن الدول تدفعها "العقلانية" وحدها وتفتقد الإحساس "بالمعقولية". على النقيض من ذلك الشعوب "معقولة"، وهي على خلاف الدول لديها "دوافع أخلاقية". هذان تصوران مختلفان لا يجتمعان معا. قد يملك نظام للحكم الحقين القانونيين (ومن ثم يكون دولة وفقا للوصف الأول)، ولكن رغم ذلك يكون معقولا ولا تدفعه فقط الغايات العقلانية (ومن ثم لا يكون دولة وفقا للوصف الثاني). بالإضافة إلى ذلك قد لا يملك نظام حكم السلطات القانونية بأن يشن حربا لتحقيق مكاسب خاصة له، وأن يعامل شعبه وفقا لما يريد (وبالتالي لا يكون دولة وفقا للوصف الأول). ولكن قد يتجاوز سلطاته القانونية ويكون غير معقول على الإطلاق في سياسته الخارجية، ويخضع الآخرين في سعيه إلى مصلحته العقلانية (ومن ثم يكون دولة وفقا للتصور الثاني)[٢٦].

وبالطبع لا يصمد أيّ من هذين الصيغتين للتمييز بين الدول والشعوب أمام النقد. الوصف الأول غير مقبول: الزعم بأن الدول تمتلك بالضرورة السلطتين التي ينسبهما رولز إليها يتناقض مع لغة العصر[٢٧]. بالإضافة إلى ذلك يميل رولز إلى أن ينسب للشعوب الخصائص التي تتميز بها الدول في العادة. وعندما ننتقل الآن إلى الصيغة الثانية للتمييز بين الدول والشعوب، نجد كذلك أنها في غير موضعها. وفقا لما يقول به رولز من المستحيل منطقيا أن توجد دولة معقولة، ولكن من المؤكد أن هذا القول غير مقبول، لأنه من الممكن تماما أن توجد مثل هذه الدولة. نستطيع على سبيل المثال أن نطرح السؤال بشكل منطقي، ما إذا كانت دولة معينة معقولة أم لا[٢٨]. لذلك رغم أن رولز يرفض فكرة الدولة وفقا لتعريفه لها، فإن التعريف الذي يقترحه للدول يتسم بالغرابة، وموقفه أقرب إلى الموقف الذي يتخذه مفكرون مثل بول ناردين منه إلى ما قد توحي به لغة رولز المعادية للدولة. في واقع الأمر يستشهد رولز نفسه بكتابات ناردين موافقا على رأيه.

ولكي نلم بشكل أفضل بالمثل الأعلى المعياري الذي تؤكده نظرة "مجتمع الدول"، قد يكون من المفيد أن ننظر إليه من حيث اختلافه مع وجهتي النظر السابقتين[٢٩]. لننظر أولا إلى النزعة العالمية. على النقيض من النزعة العالمية بما تعنيه من الالتزام بالنظر إلى البشر كأفراد، تلتزم نظرة "مجتمع الدول" في جوهرها بأن الدولة هي الأساس. الحقوق تنشئها الدولة والواجبات تدين بها الدولة لدول أخرى. ولا يقتصر الفرق بين النزعة العالمية ونظرة مجتمع الدول على ذلك، بل التناقض بينهما له نتائج بعيدة المدى. كما سنرى لاحقا، يقول أصحاب نظرة "مجتمع الدول" أحيانا أن هذه النظرة لها مبرراتها، لأنها تخدم المصالح الإنسانية. والنقطة التي أريد أن أذكرها هنا هي أنه بينما تلتزم العالمية في المقام الأول بوجود مؤسسات، وأن المؤسسات هي أفضل ما يخدم الإنسانية، يلتزم أصحاب نظرة "مجتمع الدول" في المقام الأول بنظام الدول ذات السيادة المتساوية والتي تلتزم كل منها بعدم التدخل في شئون الدول الأخرى. وعندما ننتقل الآن إلى النظرة الواقعية، نجد أن نظرة "مجتمع الدول" مثل النظرة الواقعية، هي نظرة أخلاقية سياسية ترتكز على وجود دول. ولكنها على النقيض من الواقعية تلتزم بنظام دولي تشعر فيه الدول أنها مقيدة بمجموعة من القواعد المشتركة. النظام الدولي إذا ليس نظاما لا توجد فيه صلات وروابط مشتركة بين الدول: بل يجب أن يتخذ شكل رابطة تشعر فيها الدول بالانتماء إلى الدول الأخرى، وتقبل قواعد مشتركة معينة للنظم والقوانين . لذلك يرفض أصحاب نظرة "مجتمع الدول" فلسفة هوبز عن الصراع المتواصل، كما يرفضون الرؤية الأخلاقية العالمية، وينادون بمجتمع الدول.

وتوجد عدة جوانب أخرى لنظرة "مجتمع الدول". أولا من الجدير بالملاحظة أن هناك فروقا في الاهتمام فيما بين الذين يؤكدون نظرة "مجتمع الدول". يميز بول بين التعددية والتضامنية. النظرة التعددية (ويمثلها مفكرون مثل المحامي الدولي

لاسا أوبنهايم والمشرّع مريك دي فاتيل) تركز بدرجة أكبر على الطبيعة التعددية للمجتمع الدولي، ومن ثم تؤكد على استقلال الدول. على النقيض من ذلك تركز النظرة التضامنية (ويمثلهم مفكرون مثل جرنيوس) على التضامن في مجتمع الدول، ولذلك فهي أكثر من النظرة التعددية ميلا إلى إمكانية السعي إلى مثل عليا مشتركة. وربما لا يكون من المناسب أن نضع تمييزا قاطعا بين الفريقين، ومن الأفضل أن ننظر إليهما على أنهما منظور متعدد الأطياف، في أحد طرفيه المتطرفون في النظرة التعددية والذين لا يقبلون وجود أي أهداف مشتركة، وفي الطرف الآخر غلاة التضامنيين الذين يؤكدون عددا كبيرا من الأهداف المشتركة. بل ويتذبذب بول نفسه بين الطرفين. ويرى الكثيرون أنه تحول من نظرة أقرب ما تكون إلى التعددية إلى نظرة أكثر تضامنية في محاضرة هيجي (سلسلة محاضرات في جامعة ووترلو منذ عام ١٩٧٠ تكريما لذكرى هيجي أحد مؤسسي الجامعة وأول رئيس لها) بعنوان "العدالة في العلاقات الدولية"[٣٠].

ثانيا يجب أن نلاحظ أن دعاة مجتمع الدول يسوقون حجة أخلاقية وكذلك حجة عملية. بالإضافة إلى الحجة الأخلاقية بأن الدول يجب أن تحترم الدول الأخرى، يقول بعض المفكرين مثل وايت وبول إن المجتمع الدولي يوجد حقيقة واقعة وليس فقط مجرد مثل أعلى أخلاقي للمستقبل. هذه الملاحظة تمثل خلافا ثانيا بين أصحاب نظرية "مجتمع الدول" والواقعيين. يقول أصحاب نظرية "مجتمع الدول" على النقيض من الواقعيين، بأن السياسة الدولية ليس مجرد سياسة الصراع بين القوى، بل تشعر الدول بأنها ملتزمة بمعايير أخلاقية وتدخل هذه المعايير ضمن دوافعها. وبالتالي يرفضون الحجة العملية للواقعيين بأن الدول تسعى فقط إلى تحقيق مصالحها الخاصة لأنها حجة غير دقيقة[٣١]. وهذا الاختلاف ليس قليل الأهمية: يتمنى الذين يدافعون عن مجتمع الدول أن يكون مثلهم الأعلى قابلا للتطبيق العملي، ومن ثم يحرصون على الاعتراض على تفسير الواقعيين للمجال الدولي.

والنقطة الثالثة تتعلق بالسوابق الفكرية لنظرة "مجتمع الدول". ويحرص عدد من أنصار هذه النظرة على الرجوع إلى هوجو جروتيوس. ومن المؤكد أن بول حرص على أن يؤكد علاقته بجروتيوس وكتابه المرجعي قانون الحرب والسلام **de Jure Belli ac Pacis Libri Tres**. وبينما يستند بعض الذين يدافعون عن مجتمع الدول إلى هيجل، يسترشد آخرون مثل رولز بدفاع كانط عن مجتمع الدول في كتيبه "السلام الدائم". هذا التنوع في المصادر الفكرية - جروتيوس وكانط وهيجل- أمر له أهميته، ويجب أن يجعلنا حريصين على ألا نبالغ في مدى تصور وجود إجماع بين المفكرين الذين يناصرون نظرة أو أخرى. وكما سأوضح في وقت لاحق، لا يوجد ما يبرر الحديث عن وجود "مدارس فكرية" إلا عندما يأتي ذلك مقترنا بتقديرنا للتنوع الكبير الذي يوجد داخل كل من هذه المدارس.

(٤)

بعد أن قدمت ثلاث وجهات نظر سنتعرض لها بالمناقشة والتحليل في مواضع مختلفة من هذا الكتاب، لا يزال أمامنا وجهة نظر رابعة، تلك هي وجهة النظر القومية. وقد بعثت القومية من جديد على أيدي عدد من أساتذة الفلسفة السياسية. على سبيل المثال يدافع يائيل تامر عن اتجاه في إطار القومية يتسم بالتعددية والتسامح في كتابه القومية الليبرالية **Liberal Nationalism (1995)**. بالإضافة إلى ذلك يسوق ديفيد ميللر في كتابه المهم عن القومية **On Nationalism (1993)** الحجج على أن القومية لها، على حد تعبيره، "دلالة أخلاقية"[٣٢] إذ إنها تستند على مالنا من حقوق وما علينا من واجبات[٣٣].

إن كان الأمر كذلك، ما دعوى القوميين إذًا؟ يميل القوميون إلى القول بأن عضويتنا في أمة معينة تؤثر على التزاماتنا، وبصفة خاصة تولّد لدينا التزامات

معينة تجاه زملائنا في القومية (انظر الفصل الرابع القسم العاشر من هذا الكتاب). كذلك نجد لديهم الميل إلى الدعوى بوجود مبررات للحق في تقرير المصير القومي (الفصل الخامس القسم ١٢ والقسم الرابع عشر) . تختلف النظرة القومية أشد الاختلاف عن جميع وجهات النظر الأخرى التي أشرنا إليها. على سبيل المثال لا يوافق مفكرو النزعة العالمية على التفسير الذي يطرحه القوميون للالتزامات الخاصة أو لحق تقرير المصير القومي. كذلك من الواضح أن النزعة القومية تتعارض مع وجهتي النظر الدولانية (الدول ذات السيادة)، لأن النظرة القومية تدافع عن أولوية الأمة وليس الدولة. على سبيل المثال لا يدعو القوميون إلى مجتمع الدول، بل يدعون إلى استقلال ذاتي قومي. لذلك تعترض النزعة القومية على نظام من الدول لا يمنح استقلالا للأمم، سواء في شكل دولهم الخاصة، أو في نوع من تفويض السلطة أو تنازل السلطة المركزية للسلطات المحلية. إضافة إلى ذلك، وفي تباين مع وجهة نظر الواقعيين، يميل القوميون إلى الاعتقاد بأن المجال العالمي يجب أن يكون خاضعا لحكم المبادئ الأخلاقية. المجال العالمي في نظرهم ليس فاقدا للإحساس بالمسئولية الأخلاقية.

ولكي نحصل على فهم أفضل للقومية، نحتاج إلى فهم أوضح لمفهوم "الأمة". ما هي إذن الأمة؟ وكما لاحظ الكثيرون من المعلقين يمكن لنا أن نجد ضمن كتابات القوميين ثلاثة تصورات للأمة: المفهوم الدولاني (سيادة الدول) والأخلاقي والثقافي[٣٤]. والآن لنفحص كلاً من هذه المصطلحات. وفقا للتصور الدولاني الأمة هي الدولة. وكما هو معروف عامة في أحوال كثيرة تستخدم كلمة أمة لتعني دولة. في مصطلحات مثل "الأمم المتحدة" و"العلاقات بين الأمم" و"المصلحة القومية (مصلحة الأمة)"، جميع هذه المصطلحات تستخدم كلمة أمة للإشارة إلى دولة. ويمكن أن نضيف أيضا أن في أحد أشكال الموقف "الدولاني" لا تكون الأمم بالمعني الدقيق للكلمة دولا، ولكن الشعوب التي تنتمي إلى دول. في هذا التفسير للقومية تعني عبارة الأمة الفرنسية مواطني فرنسا.

تواجه التصورات الدولانية مشكلتين. المشكلة الأولى هي أن تعريف الأمة بأنها دولة يؤدي بنا إلى نتائج غير منطقية. على سبيل المثال وفقا للتصور الدولاني سيكون علينا أن نترجم عبارة دولة متعددة القوميات إلى دولة متعددة الدول، ومن الواضح أن في هذا تضاربا في المعنى. إضافة إلى ذلك في التصور الدولاني المفهوم الشائع "الأمة – الدولة" سيتعين تغييره إلى "الدولة – الدولـــة"، وهو ليس أكثر من تكرار لا يضيف شيئا إلى وصف "دولة". ولكن عندما نصف بلدا معينا بأنه "دولة – أمة" فإننا بذلك نتحدث عن كيان أكثر من مجرد كونه دولة، نقصد أن هذا نوع معين من الدولة، وأن وصفه بأنه دولة لا يكفي للتعبير عنه. المشكلة الأولى إذا هي أن التصور الدولاني لا يستطيع أن يعطي لنا تعريفا معقولا عن أفكار مباشرة مثل الدولة – الأمة أو الدولة متعددة القوميات. والمشكلة الثانية في التصور الدولاني هو أنه لا ينطبق مع المعنى الذي يقصده فلاسفة السياسة القوميون أو مع حركات الاستقلال القومي. حركات الاستقلال القومي تلتزم بالحصول على قدر أكبر من الاستقلال الذاتي لمجتمع وليس لدولة. لا تطالب بالاستقلال الذاتي لدولة ولكن بالاستقلال الذاتي لجماعة من الناس.

لننتقل الآن إلى تصور ثان للأمة، ذلك الذي يعرف الأمة بأنها مجموعة من الناس يجمع بينهم أصل عرقي مشترك. ولكن هذا التصور العرقي ليس أكثر إقناعا من سابقه. يوجد اعتباران ضد هذا التصور. أولا توجد العديد من حالات لا تثير الخلاف نسبيا لأمم لا يوجد لها أصل عرقي مشترك. على سبيل المثال لكي تكون أمريكيا لا يعني أنك تنتمي إلى مجموعة عرقية معينة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العديد من الأمم الأخرى. ثانيا من الممكن أن يكون ضمن أعضاء مجموعة عرقية واحدة عدد من أعضاء أمم كثيرة مختلفة. بعض المجموعات العرقية، مثل اليهود، تنتشر في عدد من الأمم المختلفة. ومن الصحيح أيضا أن بعض أعضاء الكثير من الأمم يدّعون أن الأمة التي ينتسبون إليها يمكن أن نضع لها تعريفا على

أساس عرقي. على سبيل المثال في مطلع القرن العشرين تصور البعض الأمة الفرنسية على أساس عرقي، بحيث لا يستطيع أحد أن يكون يهوديا وفي الوقت نفسه فرنسيا. ولكن مسألة أن البعض يعتقدون أن أعضاء أمتهم يشتركون في هوية عرقية مشتركة لا يدل على أن أمتهم هي بالفعل كذلك: اعتقادهم هذا قد يكون خاطئا. في حقيقة الأمر مثل هذه المعتقدات تكون خاطئة في أحوال كثيرة، ويجهل الكثيرون التنوع في الأصول العرقية لأمتهم.

على ضوء العيوب في هذين التصورين السابقين للأمة، يؤيد العديد من القوميين المعاصرين تصورا ثالثا وأخيرا للأمة، وهو ما أسميه تصورا ثقافيا(٣٥). على سبيل المثال يجد تامر وميللر التفسيرين السابقين غير مرضيين، ووجهة نظرهما أن الأمم يجب أن يتم تعريفها على أساس الثقافة: الأمة إذا وفقا لهذا التصور هي مجموعة من الناس تجمع بينهم ثقافة مشتركة(٣٦). ويبدو هذا واضحا في تعريف ميللر للأمة على أنها "جماعة (١) تتكون من معتقدات مشتركة والتزامات متبادلة، (٢) لها تاريخ مشترك، (٣) نشطة في طبيعتها، (٤) مرتبطة بأرض معينة، (٥) تفصلها عن المجموعات الأخرى ثقافتها العامة المتميزة"(٣٧).

ومن الجدير بالملاحظة نتيجة مهمة تترتب على التمييز بين الدول والأمم. يفرق القوميون والدولانيون بين المجال "العالمي" والمجال "المحلي". إلا أنهم بالضرورة يختلفون في تحديد الخط الفاصل بين ما هو عالمي وما هو محلي. يرى القوميون بالطبع أن النظرية السياسية معنية بمسائل داخل نطاق الأمة، بينما يرى الدولانيون أن النظرية السياسية تعنى بمسائل في نطاق الدولة. النقطة بالغة الأهمية هنا أنه نظرا لأن حدود الأمم في أحوال كثيرة لا تتطابق على الخريطة مع حدود الدول، ستختلف نظرتهم لما يدخل ضمن السياسة "المحلية" وما يدخل ضمن السياسة "العالمية". وهكذا يختلف القوميون والدولانيون في تصورهم للمجال "المحلي" ويختلفون في تصورهم لنقطة البداية في السياسة غير المحلية.

والآن بعد أن بحثنا التعريفات المختلفة للقومية والدعاة المعاصرين للقومية، نستكمل التحليل بالإشارة إلى موروث طويل للفكر القومي. وهذا سيشمل مفكرين مثل جوسبي مازيني وجوهان هيردر. ويمكن أحيانا أن نجد مشاعر قومية لدى مفكرين آخرين مثل جون ستيوارت ميل وتي إتش جرين.

(٥)

وبهذا أختتم شرح أربع وجهات نظر سنشير إليها في مواضع عديدة من هذا الكتاب. وقبل أن نستطرد في الحديث يجب أن نلاحظ أن بعض المفكرين يقترحون تقسيمات أخرى مختلفة تماما. على سبيل المثال يستخدم كريس براون وجانا طومسون تصنيفا من فئتين، ويميزان بين النزعة العالمية والنزعة الجماعاتية Communitarianism. وإن كنت أعتقد مثلهما أن تصنيف "النزعة العالمية" يمثل فئة مفيدة، في رأيي أن من المفيد أن نفكك النزعة "الجماعاتية" إلى ثلاث فئات، الواقعية ومجتمع الدول والقومية. وإن لم نفعل ذلك سنحجب فروقا مهمة في القيم بين هذه الفئات الثلاث. ولنضرب مثالا، يوجد فرق كبير بين الذين يمجدون فضائل السياسة العملية (المبنية على عوامل عملية ومادية وليس على عوامل نظرية أو أخلاقية) والسعي وراء المصلحة القومية من ناحية، والذين يؤكدون من ناحية أخرى الأهمية الأخلاقية الأساسية للهوية القومية وحقوق الأمم. أولا بالطبع يوجد فرق واضح في القيم الجوهرية لدى كل من الفريقين: يلتزم ميللر وتامر بحقوق وواجبات الأمم، وليس الدول. بالإضافة إلى هذا لا يستند انتقادهما لوجهة النظر العالمية، على العكس مما يفعل الواقعيون، على دعاوى حول غلبة القوة واستحالة السلوك الأخلاقي على المستوى الدولي. إضافة إلى ذلك، نجد أن الخلافات على مستوى القيم الأساسية تؤدي إلى خلافات على مستوى السياسات. وفي الحقيقة ينتقد الواقعيون بشدة التزام القوميين بحق تقرير المصير القومي. على أساس أن هذا

يمكن أن يؤدي إلى عدم استقرار دولي. لمثل هذه الأسباب ليس من المفيد تصنيف نظريات الواقعية والقومية و"مجتمع الدول" جميعها معاً تحت عنوان "الجماعاتية".

وعندما ننتقل الآن إلى تصنيفات أخرى، يمكننا أن نرى أن بعض المفكرين يستخدمون تصنيفا ثلاثيا. على سبيل المثال يميز مارتن وايت بين أتباع كانط (الثوريين)، وأتباع جروتيوس (العقلانيين) واتباع هوبز (الواقعيين)[٣٨]. كذلك يستخدم بيتز تقسيما ثلاثيا في كتابه المهم النظرية السياسية والعلاقات الدولية **Political Theory and International Relations.**[٣٩] ويسير تصنيفي على نهج بيتز في التمييز بين النزعة العالمية والواقعية و"أخلاقية الدول" (ما سميته "مجتمع الدول"). خلافي الوحيد مع تصنيف بيتز هو أنني أعتقد أن من المفيد أن ندخل "القومية" ضمن التصنيف، لأنه ليس من بين الثلاث وجهات نظر الأخرى ما يلقي الضوء على الأهمية الجوهرية للأمم التي يؤكدها مفكرون مثل ميللر وتامر.

(٦)

والآن بعد أن تحدثنا بإيجاز عن المدارس الأربع المتنافسة، أريد أن أوضح موقفي عن أهمية التعرف على هذه المدارس الفلسفية. يمكن للمرء أن يميز بين ثلاث طرق للكتابة عن أي مجموعة من المسائل المتعلقة بالأخلاق. الطريقة الأولى أن نركز على المفكرين وتقييم أعمالهم، الطريقة الثانية أن نركز على مدارس الفكر مع تقييم نقاط الضعف ونقاط القوة في كل مدرسة، أما في الطريقة الثالثة فنركز على الحجج لصالح أو ضد كل من هذه المدارس الفكرية.

يتبنى هذا الكتاب النظرة الثالثة. ولا شك أن النظرة الأولى، أي التحليل الذي يعتمد على مؤلفات عدد من المفكرين العظام أمر مفيد، إلا أنه قد يؤدي إلى التكرار إذا اتبع اثنان أو أكثر من الفلاسفة نفس النهج في التفكير. إضافة إلى ذلك في

أحوال كثيرة يكون هذا الأسلوب ناقصا، لأنه لا يوجد ما يضمن أن الفلاسفة الذين يتم اختيارهم يغطون جميع الجوانب المهمة. وإذا انتقلنا الآن إلى النظرة الثانية سنجدها كذلك إشكالية. إذ إنها تعتمد إلى حد كبير على القدرة على تحديد من الذي ينتمي إلى مدرسة فكرية ومن ليس كذلك. إضافة إلى ذلك لن يكون هذا مفيدا إلا إذا كان أعضاء المدرسة الفكرية يتكلمون بصوت واحد في جميع المسائل. ومن الواضح تماما أن الحال ليس كذلك: ومن الأمثل على هذا جون رولز وروبرت نوزيك، كلاهما ليبرالي ولكن يوجد فرق جوهري بينهما في المسائل المتعلقة بعدالة التوزيع. لذلك لا يخدم أي من المنهجين الأولين أهداف هذا الكتاب. وإذا أخذنا في الاعتبار الهدف من الكتاب – وهو الدفاع عن نتائج معينة وتحليل الحجج السائدة على كل من المسائل التي أدرجناها فيما تقدم، يتبنى هذا الكتاب النظرة الثالثة. والأمر الذي أهمية جوهرية هو السؤال "ما الذي يجب علينا عمله؟"

إلا أن هذه النظرة تستفيد من الرجوع إلى المدارس الفكرية المتباينة. ويحدث هذا لسببين. السبب الأول هو أننا نجد الحجج التي تساق في صالح افتراضات معينة أو ضد تلك الافتراضات تأتي ضمن مدارس فلسفية، ونستطيع أن نفهم تلك الحجج بشكل أفضل عندما يكون لدينا فهم شامل لتلك المدارس الفكرية. السبب الثاني هو أن المنظور الفلسفي قد يتولد عنه حجج تنطبق على إحدى المسائل (مثل الحقوق المدنية والسياسية) وكذلك على مسألة أخرى (مثل أخلاقيات الحرب أو مبررات التدخل في شؤون الآخرين). الذي نشهده إذا ليس سلسلة من الحجج غير المترابطة تنطبق على هذه المسائل، ولكن بالأحرى مدرسة فكرية معينة تتناول عدة مسائل. وهكذا بدلا من أن نرى بعض الحجج المنفصلة عن بعض القضايا مثل حقوق الإنسان، ثم حججا أخرى عن عدالة التوزيع في العالم، ثم بعد ذلك حججا مختلفة لقيام مؤسسات سياسية عالمية، سنرى مدرسة فكرية تستند إلى نفس المنطق في تناول عدد من المسائل. والحجج التي ننظر فيها تنطبق على أكثر من موضوع، وتغطي مجموعة من الموضوعات، ولا يعني هذا أنها

تنطبق بالضرورة على كل شيء. وهكذا يمكن للدراسة الفلسفية للمسائل الأخلاقية أن تعتمد بشكل مفيد على التفسيرات النظرية التي تقدمها لنا العديد من المدارس الفكرية المختلفة.

ولكي ينبغي ألا نسيء فهم هذه الدعوى، وأريد الآن أن أؤكد أوجه القصور في الدور الذي يمكن أن ننسبه إلى مدارس الفكر. لا يترتب على الاعتبارين السابقين أن علينا أن نفحص جميع المسائل لدي كل من الأربع وجهات النظر. وهذا صحيح لأسباب ثلاثة. السبب الأول هو أننا في العرض الموجز لوجهات النظر هذه، لا أدعي أن كلاً منها لديه موقف في كل من المسائل الست التي سنتناولها بالفحص والدراسة. على سبيل المثال لا ينبغي أن نتوقع أن يكون هناك موقف "للنظرة القومية" تجاه جميع تلك المسائل. والاعتقاد بأن الأمر ينبغي أن يكون كذلك يعني أن نذعن لشيء يشبه ما سماه كوينتن سكنر "ميثولوجيا المذاهب"، وتشير هذه التسمية إلى "التوقع بأن نجد أن كلا من الكتاب الكلاسيكيين (مثلا في التاريخ أو الأفكار الأخلاقية أو الفلسفية) قد أعلن مذهبا معينا في كل المسائل التي تعتبر عناصر في الموضوع الذي تناوله". وكما يستطرد سكنر "هذه خطوة قصيرة محفوفة بالمخاطر نحو الاعتقاد (حتى ولو لا شعوريا) بأننا من الممكن أن {نعثر على} مذاهب للمؤلف في جميع الموضوعات أو القضايا الضرورية". وكما سبق لي القول الهدفان اللذان يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقهما هما: (أ) أن يدافع عن أخلاقيات عالمية محددة و(ب) أن يقدم تحليلا شاملا لستٍ قضايا ملحة، ولوجهات النظر التي تطرح في المناقشات حول هذه القضايا. القضايا إذا هي الموضوع الأساسي للبحث، وسنتعرض للمدرسة الفلسفية فقط إذا ما كانت تلقي الضوء على قضية محددة. وتعليقي حول المدارس الأربع التي تحدثت عنها فيما تقدم هي أنها تتعرض للعديد من الموضوعات، وإن لم يكن دائما لكل الموضوعات، التي يعالجها هذا الكتاب[٤٠].

ثانيا، الاهتمام المفرط بما تقوله المذاهب الفلسفية يمكن أن يؤدي بنا إلى هواجس ليس لها من نفع، حول ما إذا كان أحد الفلاسفة يتبنى نظرة عالمية خالصة أم أنه ليس كذلك. والقصد من الحديث عن المدارس الفلسفية التي أشرت إليها هو إعطاء فكرة عامة تقريبية. وتوجد هنا نقطتان. النقطة الأولى هي أننا يجب ألا يغيب عنا أن المسألة المهمة في المقام الأول هي الحجج مع أو ضد برامج عمل أو مقترحات سياسية معينة. الأمر الذي له أهمية هو ما الذي يجب عمله (ما هي الحجج لصالح أو ضد أساليب عمل معينة). ثانيا التركيز على تقييم وجهات نظر فلسفية يفترض الدقة المتناهية، بحيث يمكن لنا أن نقول أن مفكرا معينا يقينا لا ينتمي إلى النظرة الواقعية. ولكن من المعروف بشكل عام، وكما يبدو واضحا مما ذكرته آنفا، أنه لا توجد حدود واضحة ودقيقة تفصل بين مدرسة فكرية وأخرى، ويجب أن نتجنب الوقوع في نظرة نرجسية لا تهتم بما ينبغي على المرء عمله، ولكن "بالقبيلة" التي ننتمي إليها.

أخيرا ينبغي أن نأخذ حذرنا في تناول وجهات النظر التي تستند إلى مدرسة فكرية معينة، لأن وجهات النظر هذه تشجع على الاعتقاد بأن المدارس الفكرية كيانات هائلة ذات هويات متميزة ومنفصلة. وهذا يتنافى مع فكرة أن المدارس الفكرية قد تتداخل، بل وحتى قد تتفق على بعض المسائل. كما قد يؤدي إلى تجاهل عناصر مشتركة بين عدة نظرات فلسفية مختلفة.

المدارس الفلسفية أو الفكرية ينبغي إذا أن تلعب دورا في فهمنا للمسائل الأخلاقية التي يستطلعها هذا الكتاب، إلا أننا يجب ألا نلجأ إليها دون نظرة نقدية، ويجب ألا تسيطر على تفكيرنا. والأمر الذي آمل أن يكون قد اتضح من التحليل السابق للمدارس الأربع، هو أهمية النظر إلى الإطار الفكري الذي تقع فيه كل من الحجج التي يتم مناقشتها. إضافة إلى ذلك قدم لنا هذا التحليل تعريفات واضحة بالمفاهيم التي ستستخدم في الكتاب- بما في ذلك مفهوم مثل "الأمة" و"الشعب" (وفقا لتعريف رولز) و"مجتمع الشعوب" و"المصلحة القومية".

(٧)

والآن وبعد أن أوضحت الخطوط العريضة لهذا الكتاب، ننتقل الآن إلى ترتيب الموضوعات التي يتناولها. وجاء ترتيب فصول هذا الكتاب على النحو التالي: أولا يجب أن تبدأ أي نظرية سياسية عن العالم بالسؤال عما إذا كان هناك في حقيقة الأمر قيم أخلاقية عالمية. وقد خصصت الفصل الثاني من الكتاب لمعالجة هذه المسألة. وأبدأ بالنظر في ثلاث حجج غير مقنعة تدافع عن عالمية القيم الأخلاقية، ثم انتقل منها إلى طرح حجتين أكثر إقناعا. وأعرض كذلك تسع حجج للنسبية الثقافية مع رفضها جميعا، وأدفع بأن هذه الحجج إما أنها غير مقنعة وإما أنها.. أنها تنطوي تحت نوع من العالمية.

وبعد أن نقيم الحجة على وجود قيم أخلاقية عالمية، الخطوة المنطقية التالية هي أن نسأل ما هي هذه القيم العالمية التي نعنيها. ويبحث الفصل الثالث دعاوى ما سوف أسميه مبادئ عالمية للعدالة السياسية والمدنية. وأعني بذلك تلك المبادئ التي تحدد ما للناس من حقوق، وحقوق في أي حريات. المسائل التي أتناولها بالنقاش: ما هي حقوق الإنسان السياسية والمدنية، إن كان هناك حقوق؟، ما هي أكثر الحجج إقناعا على مثل هذه الحقوق؟ وما هي الاعتراضات ضد حقوق الإنسان السياسية والمدنية؟ ويقدم ذلك الفصل تحليلا لحقوق الإنسان، وينتقد ثلاث حجج للنظرة العالمية على حقوق الإنسان السياسية والمدنية، وبعد ذلك يدافع عن حجة عالمية رابعة. بعد ذلك أناقش دفاعا بديلا عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، يقدمه لنا جون رولز، ثم انتقل إلى تقييم أربعة اعتراضات على حقوق الإنسان السياسية والمدنية. وهكذا يتناول الفصل الثالث بالتقييم الحجة على وجود حقوق إنسان عالمية في حريات سياسية ومدنية معينة.

ينتقل الكتاب بعد ذلك من العدالة السياسية والمدنية إلى عدالة التوزيع. لذلك يبحث الفصل الرابع المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، إن كان هناك ثمة مبادئ. ويبدأ بتحليل ثلاثة أنواع من الحجج للمبادئ العالمية لعدالة التوزيع، ثم يقترح ويدافع عن أربعة مبادئ لعدالة التوزيع العالمية. بعد ذلك يناقش خمسة اعتراضات، بعضها يطرحه رولز وبعضها الآخر يطرحه مفكرون سياسيون من أنصار النظرة القومية، مثل ميللر. وينتهي هذا الفصل بتقييم تحليل الواقعيين لعدالة التوزيع العالمية والرد على هذا التحليل.

وبعد تقديم الحجج على وجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع، يؤدي بنا هذا منطقيا إلى طرح السؤال التالي: "إذا قبلنا المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، أي نوع من النظام العالمي يجب أن نقبله؟ هل سيكون نظام الدول؟ أم نظام مؤسسات سياسية عالمية؟ وهل يجب أن يكون للأمم استقلال ذاتي بما في ذلك أن توجد كدول؟ يناقش الفصل الخامس هذه الأسئلة. ومن خلال تلك المناقشة يطرح المنظور العالمي للمؤسسات السياسية، ويعطي سببين لقبول نظام عالمي متعدد المستويات، يشتمل على مؤسسات سياسية عالمية، وعلى دول وسلطات سياسية أقل درجة من الدول ("ديمقراطية عالمية"). وبعد أن ندافع عن هذا الإطار السياسي، يبحث الفصل الخامس ستة اعتراضات على هذا الفكرة، وقبل ذلك نستعرض أربع حجج لتقرير المصير القومي. والنتيجة التي ننتهي إليها هي أن النظام السياسي العالمي يجب أن يمنح دورا مقيدا بشروط عديدة، للحق القومي في تقرير المصير.

تعني الفصول الثلاثة التي أشرت إليها بنظرية الوضع المثالي المجرد، لأنها تبحث ما تتطلبه العدالة وما أفضل الترتيبات المؤسسية. ولكن الحديث عن نظرية سياسية للعالم سيكون ناقصا نقصا بالغا إذا التزم الصمت عما يجب أن يحدث في ظروف تخرج عن الوضع المثالي المجرد. ويمكن لنا أن نقسم هذه الظروف غير المثالية نوعين- أولا عندما يحدث اعتداء على نظام سياسي، وثانيا تلك التي

تغيب فيها العدالة داخل نظام سياسي. وبالتالي يتناول الفصلان السادس والسابع هذين النمطين من النظرية التي تعنى بظروف غير مثالية.

يناقش الفصل السادس ما إذا كان يجوز لنظام سياسي أن يشن حربا إذا ما وقع عليه أو على أعضائه اعتداء من جانب طرف خارجي، سواء من نظم سياسية أخرى أو من إرهابيين. (استخدمت عبارة "نظام سياسي" وليس "دولة" لأنها أكثر شمولا. قد لا يكون الأطراف المعنيون في هذه الحالة دولا بل منظمات دولية مثل الأمم المتحدة. إضافة إلى ذلك من الممكن أن ينشأ هذا الموقف حتى في عالم لا يقوم على أساس الدول، عالم يتكون من توزيع بديل للقوة والسلطة) لذلك يطرح الفصل السادس الأسئلة التالية: "متى يجوز للنظم السياسية - إن كان هذا جائزا على الإطلاق - أن تشن حربا؟ وكذلك "ما الوسائل التي يمكن تبرير استخدامها في شن الحرب" ويبدأ الفصل بمناقشة التصورات السائدة عن الحرب المشروعة في ظل نظام الدول ذات السيادة، ثم ينتقل إلى تحليل إسهامات النظرة العالمية في نظرية الحرب المشروعة، وبناء وجهة نظر عالمية عن الحرب المشروعة والدفاع عن وجهة النظر هذه. وينتهي الفصل السادس بنقد أفكار وجهة النظر الواقعية عن أخلاقيات الحرب.

وبعد مناقشة هذا النوع الأول من المواقف غير المثالية، نناقش في الفصل السابع نوعا ثانيا، وأعني غياب العدالة داخل نظام سياسي معين. ويركز ذلك الفصل على مسألة ما إذا كان هناك على الإطلاق مبرر للتدخل في شئون نظام سياسي آخر. وللإجابة على هذا السؤال يبدأ الفصل السابع بتحليل التدخل لأغراض إنسانية، قبل شرح الخطوط العامة للحجة العالمية عن حق التدخل، بل وفي الحقيقة، عن واجب التدخل لأغراض إنسانية. بعد ذلك يبحث أربع حجج لعدم التدخل تقدمها نظريات "مجتمع الدول" و"الواقعية" و"القومية". ويقترح الفصل السابع أن من الممكن الدفاع، على أساس النظرة العالمية، عن التدخل لأغراض إنسانية في ظروف معينة.

بإيجاز يدافع هذا الكتاب "عدالة تتخطى الحدود" عن معايير عالمية للعدالة السياسية والمدنية (حقوق الإنسان في الحريات السياسية والمدنية) والعدالة التوزيعية (الحق في وسائل العيش الأساسية، وتكافؤ الفرص ومبدأ المساواة في الأجر عن نفس العمل وإعطاء الأولوية لحقوق الفقراء). ويدافع الكتاب استنادا إلى هــذه الحقوق عن نظــام سياســي لا يقوم عــلى أساس الدول (غير دولانــي non - statist)، وينادي بمؤسسات عالمية تخضع للمساءلة. بعد ذلك يقدم شرحا للمبادئ التي يجب أن تحكم شن الحروب والسلوك في الحرب والمبادئ التي يجب أن تحكم العلاقات بين النظم السياسية، والتي يتولد عنها المبادئ التي يجب أن تحكم ممارسة التدخل لأغراض إنسانية. وكما سبق لي القول آمل بالوصول إلى هذه النتائج أن أكون قد قدمت تحليلا وافيا لأهم المعالجات الفلسفية للمسائل الست التي يتصدى هذا الكتاب لمناقشتها.

(٨)

وقبل أن نمضــي إلى أبعد من ذلك أود أن أضيف نقطة تمهيدية أخــرى. لقد ذكرت الخطوط العريضة لأهداف هذا الكتاب. وأود كذلك أن أؤكد قضية فرعية، تلك هي أن الموضوعات التي يتم مناقشتها في الكتاب متداخلة تداخلا وثيقا، بحيث لا نستطيع أن نتعامل مع أي مسألة بشكل واف دون أن ندخل في مناقشة بعض المسائل الأخرى. هذا التداخل أمر شديد الأهمية يجدر بنا أن نعالجه في شيء من الإسهاب. ولكي نرى الطريقة التي تتداخل بها المسائل المختلفة على نحو يصعب معه الفصل بينها، أعطي هنا بعض الأمثلة. لنفكر على سبيل المثال في موضوع حقوق الإنسان السياسية والمدنية (الفصل الثالث). لكي نجيب على السؤال عما إذا كان هناك حقوق إنسان، يحتاج المرء إلى أن تكون لديه إجابة عن السؤال الأسبق منطقيا، السؤال عما إذا كان هناك قيم عالمية (موضوع الفصل

الثاني). وتؤدي معالجة حقوق الإنسان بطبيعتها إلى سؤال عما نستطيع أن نفعله، إن كان هناك ما يمكن عمله، لمنع انتهاكات حقوق الإنسان (موضوع الفصل الخامس)، وكذلك إلى مسألة ما إذا كنا نستطيع أن نتدخل لحماية حقوق الإنسان (موضوع الفصل السابع). إضافة إلى ذلك تنشأ مسألة من الذي يجب أن يتحمل أعباء الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وهذا بدوره يطرح أسئلة عن عدالة التوزيع (موضوع الفصل الرابع). إضافة إلى هذا تؤثر هذه المسألة على طبيعة الحرب المشروعة (الفصل السادس) لأن تفسيرات الحرب المشروعة بصفة عامة تعطي حقوقا معينة لغير المحاربين (أي الحق في عدم تعرضهم مباشرة للهجوم)، وبشكل أكثر عمومية حقوق جميع الأشخاص (على سبيل المثال الحق في عدم التعرض للتعذيب أو استخدام قنابل النابالم).

نصادف هذا التداخل عندما نبحث موضوعات أخرى. لنفكر في موضوع التدخل في شؤون الغير لأغراض إنسانية (الفصل السابع). لكي نستطيع تقييم وجهات النظر التي تؤيد التدخل لأغراض إنسانية، أو تلك التي تعارض مثل هذا التدخل، يجب علينا أن نفكر فيما إذا كانت هناك حقوق إنسان مدنية وسياسية، لأن الحجة المؤيدة للتدخل تستند على الحاجة إلى حماية حقوق الإنسان (موضوع الفصل الثالث). علاوة على ذلك يجب أن نناقش أيضا الحجج التي تطرح عن المبادئ العالمية لعدالة التوزيع (موضوع الفصل الرابع)، لأن بعض هذه الحجج المؤيدة والمعارضة تفترض سلفا وجود رأي معين حول طبيعة عدالة التوزيع العالمية. علاوة على ذلك من الصعب تقييم الحجج المؤيدة أو المعارضة للتدخل لأغراض إنسانية دون تقييم أعم لقيمة وطبيعة السيادة (موضوع الفصل الخامس).

والأمثلة كثيرة. على سبيل المثال لننظر إلى الفصل الخامس، والذي يبحث الهياكل البنيوية السياسية الصحيحة. وليس من المعقول أن نزعم أن هذا السؤال يمكن معالجته بطريقة وافية دون التفكير في حقوق الإنسان السياسية والمدنية

(الفصل الثالث)، أو الحقوق الاقتصادية (الفصل الرابع)، وما هذه الحقوق، إن كانت هناك حقوق، التي يحق للأفراد الحصول عليها. وإذا وضعنا في الاعتبار تأثير المؤسسات السياسية على حقوق الإنسان، ويمكن أن يكون لهذه المؤسسات تأثير هائل، سيكون من غير المنطقي أن نعالج موضوع المؤسسات السياسية الملائمة بشكل منفصل عن معالجتنا لحقوق الأفراد.

النقطة التي أريد أن أوضحها إذًا هي أن الموضوعات التي يتم بحثها في الكتاب تمثل كلا مترابطا، ومن غير الطبيعي أن نفصل فيما بينها. في واقع الأمر الفصول الأخيرة من الكتاب تفترض ما جاء في الفصول الأولى. المسائل المتعلقة بالأخلاق السياسية العالمية ليست منفصلة تماما كمسائل متميزة قائمة بذاتها – مثل مسألة "هل يوجد على الإطلاق مبرر للتدخل لأغراض إنسانية؟" – لا تؤثر على مسائل أخرى. لأن هذا يفترض سلفا فصلا مصطنعا بين المجالات المختلفة.

وهذه النتيجة فيما أحسب ليست صحيحة فقط، ولكنها كذلك يمكن أن تخفف من مخاوفنا من أن يحمل الكتاب فوق ما يطيق. قد يقول البعض أن موضوع هذا الكتاب مفرط في الطموح، لأن المرء لا يستطيع أن يغطي الموضوعات الستة التي نتصدى لبحثها بين دفتي كتاب واحد. والنقطة التي أشرت إليها آنفا، حول الطبيعة المتداخلة والمترابطة في نظرية سياسية عالمية، تشكل ردا جزئيا على هذه المخاوف: موضوع الكتاب بالفعل على درجة كبيرة من التعقيد والصعوبة، ولكن لا سبيل إلى معالجته بطريقة أخرى.

والنقطة الثانية المتصلة بالنقطة الأولى، ردا على المخاوف من أن المرء لا يستطيع أن يقدم تحليلا كافيا للنقاط الست التي يجري بحثها في حيز كتاب واحد، هي أن القدر الكبير من الجهد الأساسي التمهيدي للموضوعات التي يناقشها كل فصل من فصول الكتاب يأتي ضمن فصول أخرى. لذلك من الخطأ على سبيل المثال أن نعتقد أن الفصل السادس بمفرده يعالج جميع المسائل الأخلاقية التي تحيط

بموضوع الحروب، لأنه يستند إلى تحليل نظرة النتائجية، أي الحكم على الممارسات وفقا لما يترتب عليها من نتائج، وحقوق الإنسان (وهو موضوع يناقشه الفصلان الثالث والرابع)، كما يستند إلى تحليلات عن حقوق النظم السياسية (وهو الموضوع الذي يبحثه الفصل الخامس). على النحو نفسه من الخطأ أن نعتقد أن الفصل السابع وحده يعالج التدخل لأغراض إنسانية، لأن القدر الكبير من التحليلات التي نحتاج إليها لتقييم التدخل لأسباب إنسانية يأتي في فصول السابقة، وذلك مثل ما حقوق الإنسان التي يمكن للأشخاص المطالبة بها (الفصلين الثالث والرابع)، وما المعايير التي يمكن تطبيقها للحكم على قيمة النظم السياسية (الفصل الخامس).

النقطة الثالثة التي أريد إيضاحها هي أن الهدف من هذا الكتاب هو أن يرسم الخطوط العريضة للمبادئ العامة التي يجب أن نسترشد بها في المسائل التي يجري بحثها (وفي خلال هذا العمل تحليل كيف أن المبادئ التي تتعلق بالمجال العالمي ذات صلة أيضا بالمبادئ التي تتعلق بالمجال المحلي). ولا يسعى الكتاب إلى أن يقدم حلولا تفصيلية مؤكدة لكل من المسائل التي يعالجها. لنضرب مثلا، تحليل التدخل في شئون الغير في الفصل السابع يغطي الخطوط العامة للشروط التي يجب استيفائها ليكون للتدخل مبرر، ولكنه لا يطبق هذه الشروط على حالات التدخل في الآونة الأخيرة، وذلك مثل تدخل حلف شمال الأطلسي (الناتو) في كوسوفو. الكتاب يوضح المبادئ التي يجب تطبيقها والأسس المنطقية لهذه المبادئ، ولكن لا يعطي نتائج عملية محددة. ولكي استخدم المصطلحات التي ترد في الكتاب في مواضع سابقة، يتعلق الاهتمام الأول للكتاب بالتحليل على المستوى الأول والمستوى الثاني ولكن ليس على المستوى الثالث.

والآن وبعد أن قدمت نظرة عامة على المنهج والقضايا التي يناقشها الكتاب وأهدافه، ننتقل الآن إلى المسائل المحددة التي تواجهنا.

الهوامش

(١) والكتاب كذلك ليس سردا لتاريخ الفكر السياسي والعلاقات الدولية. للرجوع إلى كتابين ممتازين يقدمان تحليلا لمعالجة المفكرين السياسيين السابقين للعلاقات الدولية انظر Boucher (1998) و Doyle (1997).

(٢) ارجع إلى تعريف Martin Wight للنظرية الدولية.

(٣) أشعر بالندم على أني لم أناقش كتاب Allen Buchanan المهم بعنوان "العدالة والشرعية وتقرير المصير Justice, legitimacy and Self-Determination (2003)". لم أصادف ذلك الكتاب إلا قبل فترة وجيزة من موعد إرسال كتابي الحالي إلى الناشر. في الفترة القصيرة المتاحة لي سجلت بشكل موجز في النص بعض نقاط التلاقي. وكتاب Buchanan كتاب واعد بأن يكون مساهمة رئيسية في الموضوع، وأملي أن أتعامل معه بشكل أكثر شمولا في كتب لاحقة وأن أعطيه ما هو جدير به من اهتمام.

(٤) حذفت هامشين من هذا الاقتباس، الأول (ويأتي بعد كلمة أشخاص) ويلاحظ الفرق بين الأشخاص والكائنات البشرية. الثاني (بعد كلمة المساواة) ويثير مسألة مصالح الأجيال السابقة واللاحقة ولكن دون أن يتابعها . انظر: Pogg (1994a: 117 الهامشين ١ و ٢)

(٥) انظر Mei(1974 {التاريخ الأصلي غير معروف} bk. XII, ch, XIVIII, p.237 للاطلاع على شرح مستفيض للنتائجية عند Mai.

(٦) انظر Derek Hater (1996) للرجوع إلى تاريخ المفاهيم السابقة عن العالمية وخاصة المفاهيم القانونية/ الأخلاقية.

(٧) انظر (Jones 1999: 15-16) للصلات الوثيقة بين الليبرالية والنزعة العالمية.

(٨) نناقش نظرية Rawls في شيء من التعمق في الفصل الثالث القسم الرابع وفي الفصل الرابع القسمين السابع والثامن (المترجم: يمكن للقارئ الرجوع إلى الترجمة العربية "قانون الشعوب: جون رولز. ترجمة محمد خليل – الناشر المركز القومي للترجمة ٢٠٠٧)

(٩) ولكنه كذلك يعيد النظر في في وقت لاحق في موقفه. (٢٢٧: ٢٠٠٠–٢٣١،٨–٦) Waldern .

(١٠) يبين Scheffler الفرق بين هذا النمط من العالمية مقابل العالمية في العدالة. (١٩٩٩: ٢٥٥–٧٦)

(١١) انظر مناقشة Waldern (1992) حول هذه النقطة لأنه يوضح في ذلك السياق تصوره للعالمية.

(١٢) سيتم توضيح هذه العبارة في وقت لاحق. الفصل الرابع يفحص حجج المبادئ العالمية لعدالة التوزيع والتي تستند إلى بعض الدعاوى حول مدى العولمة الاقتصادية. (الفصل الرابع القسم الثالث).

(١٣) انظر Donelly (1992:85-11; 2000 pp.161-92) وكذلك Michael J. Smith لمناقشة مفيدة حول الواقعية.

(١٤) انظر Morgenthau (1951:23-8,92-113; 1985:37-51) وأيضا (١١٣:١٩٥١-٢٨).

(١٥) على سبيل المثال يقول Morgenthau: إن كنت لا تقبل مبدأ أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. عندئذ لن تستطيع البقاء"١٩٧٩:١١) ويقول كذلك "عندما يصبح المجتمع غير قادر على حماية بقائنا، وأن علينا أن نتولى بأنفسنا هذه الحماية، لابد في هذه الحالة أن تتغير المبادئ الأخلاقية التي نحيا على أساسها. إن لم يحدث ذلك سيكون مصيرنا أن يقتلنا شخص آخر لديه وازع أخلاقي أقل مما لدينا.

(١٦) هذه الأوصاف السريعة بطبيعة الحال أوصاف تقريبية ويمكن الرجوع إلى Broucher (1998) ، وDoyle (1997) للمناقشة الجيدة لآراء Hobbes و Machiavelli.

(١٧) يلاحظ Darrel Moellendorf (2002a:143) هذه النقطة. انظر Dnnely (1992:93-9, esp. pp. 96-9) لمناقشة مستفيضة للغموض والتذبذب في النظرة الواقعية.

(١٨) انظر كذلك مناقشته حول "الكرامة الأخلاقية للمصلحة القومية" (١٩٥١: ٣٣، cf. pp.33-9) و(١٩٨٥:١٢)

(١٩) انظر كذلك Morgenthau (1979: 1 , 1985:7). انظر كذلك Kennan (1951:61).

(٢٠) لاحظ أن مفهوم المصلحة القومية على النحو الذي يستخدمه به الواقعيون، يتجاهل التمييز بين الأمة والدولة، لأنهم يستخدمونه للإشارة إلى مصالح الدولة.

(٢١) يعتمد Wendtعلى تحليل Georgeو Keohane للمصالح القومية ويتوسع في هذا التحليل. واعتمادا على البحث الذي نشره Georgeو Keohane يستند Wendt إلى دراستهما في القول بالثلاث مصالح الأولى من بين المصالح الأربع الواردة في النص. انظر Wendt (1995: 235 . ١٢٤)

(٢٢) ولكنه كذلك يطرح دعاوى للتصور الثاني. على سبيل المثال يقول بإن الدول الآن أقل ميلا إلى احترام الضوابط الأخلاقية عن كيفية شن الحروب. ويشرح هذا التغير جزئيا في

عبارات التصور الثاني، قائلا إن العديد من الدول في الماضي كانت تحت حكم نخبة ارستقراطية تؤمن بالشرف والنبالة، ولكن مع ديمقراطية الدولة (وهذا تغير في الطبيعة الداخلية للدولة) لم تعد السياسة الخارجية تعتد بهذا الإحساس بالشرف (١٩٨٥:٢٦٠-٦).
العامل الثاني الذي يشير إليه في شرح هذا التغير هو القومية، ويرى أن القومية تدمر المجتمع الدولي (١٩٨٤:٢٦٦-٧٤).

(٢٣) لمعرفة نقد Waltz لتفسير التصور الأول انظر (١٩٥٩: ٢٦-٤١).

(٢٤) للرجوع إلى نظريات أخرى ذائعة عن التصور الثالث انظر Mearsheimer (1990: 5-56، 1995: 5-49).

(٢٥) للرجوع إلى تاريـــخ واف للمدرسة الإنجليزية انظر Dunne (9981). ولتقييـــمه انظر Caney 2001b).

(٢٦) ربما يشك البعض فيما إذا كان من الممكن وجود مثل هذا النظام، على أساس أن الدول لا يمكنها أن تقوم بأفعال لم تخول قانونا سلطة القيام بها. ولكن هذا الشك في غير موضعه. لأنه من الممكن تماما لأي شخص أن يقوم بعمل يتعدى سلطاته القانونية. يمكن لأي شخص على سبيل المثال أن يدلي بصوته مرتين في نفس الانتخابات إذا تقمص شخصية أخرى، كذلك يمكن لأي شخص أن يشتري بضائع باستخدام بطاقة ائتمان مسروقة من صاحبها. في الحالتين يقوم بأفعال ليس له الحق القانوني في القيام بها

(٢٧) يبدو أن Rawls يسلم بهذا (١٩٩٩b: 27 و٢٩)

(٢٨) للرجوع إلى اعتراضات مماثلة على تحليل Rawls عن "الشعوب" انظر Allen Buchanan (2000: 698-700)، O'Neil (2001:186-8). للرجوع إلى مناقشة سابقة لهذه المسألة انظر Caney (2002c:181).

(٢٩) المؤيدون لنظرة "مجتمع الدول" يعبرون عن وجهة نظرهم بهذه الطريقة، قارن على سبيل المثـــال Wight (1991)، خاصة ٧-٢٤. يتبنى Bull كذلك هذا الإطار الثلاثي: قـــارن Bull (1977:24-7). ويعزي Bull هذا التصنيف إلى Wight 1966 b): قارن Bull (1977: 322 هامش ١)

(٣٠) انظر Alderson و Hurrell (2000: 7-15)، و Dunne (1998: 142 و ١٤٦-٥٥)، و Wheeler (1992: 463-77))، و Wheeler و Dunne (2000: 104-7).

(٣١) للرجوع إلى المزيد من تمييز Bull بين النظام الدولي (حيث يجري التعامل بين الدول) والمجتمع الدولي (حيث تشترك الدول في قيم مشتركة وتعترف الدولة بسيادة الدول الأخرى) (١٩٧٧: ٩-١٦ وخاصة ١٣٠١٦ عن مجتمع الدول).

(٣٢) تأتي هــذه العبارة من عنوان مقــالات Miller " The ethical Significance of Nationality " (1988).

(٣٣) لرجوع إلى مساهمة مهمة ثالثة عن النظرية القومية الحديثة انظر Margaret Canovan (1996 a) قارن كذلك كتابها (١٩٩٦ b).

(٣٤) هذا التصنيف يجمع بين تمييزين مهمين، وأعني التمييز بين القومية المدنية والقومية العرقية (قارنSmith 1991: 8-14)، والتمييز بين القومية السياسية (الدولانية) والقومية الثقافية (Hutchinson 1994: 40-63 ،Gilbert 1996: 8-14). لمزيد من المناقشة لهذا الموضوع عن القومية الثقافيــة والسياسية انظر de-Shalit (1996:906-20). ويستخــدم Kai Nelson هذا التمييز الثلاثي في مقال بعنوان "القومية الثقافية، ليست عرقية ولا مدنية" ١٩٩٦-٧: ٤٢-٥٢).

(٣٥) لرفض Miller وTamir للتصور الدولاني انظر Miller (1995: 18-19) و Tamir (1993: 58-63). وللرجوع إلى رفضهما للتصور العرقي انظر Miller (1995: 19-21) و Tamir 01993: 65) . وينتقد Barry كذلك دولانية المواطنين والتصورات العرقية في مقاله بعنوان "Self- Government Revisited": انظر Barry (1991a: 168-70 ،172-3) ويشرح لماذا تختلف القومية عن العرقية، (١٩٩١a – 171-2) ويشرح لنا لماذا أن القومية ليست نفس الشيء مثل العضوية في دولة. انظر كذلك (١٩٩١a: 170) وخاصة عن طبيعة القومية.

(٣٦) في إشارتي إلى هذا التصور الثالث كتصور ثقافي أحذو حذو Miller وNeilson وTamir. يناقش المفكرون الثلاثة التصورات الدولانية والثقافية ويرفضونها، ويرجعون إلى مفهوم الثقافة في وصفهم لخصائص القومية. انظر Miller (1995: 25،27 (Neilson (1996-7: 42-52)، وTamir (1993، خاصة ص ٦٧، ولكن بصفة عامة أكثر ١٩٩٣: ٦٣٠٩، ١٩٩١: ٥٧٢-٨٠).

(٣٧) لا يخلو هذا التصور من صعوبة. المشكلة في تعريف القومية على أساس الثقافة هي أننا حينذاك نحتاج إلى أن نفسر كيف تختلف الثقافات القومية والثقافات غير القومية. (للرجوع إلى ملاحظة تتصل بهذه النقطة انظر Mason 1995: 246).

(٣٨) انظر كذلك الهامش رقم ٢٧.

(٣٩) لتقسيم ثلاثي آخر ولكنه مختلف تماما انظر Doyle (1997). ويميز Doyle بين الواقعيين والليبراليين والاشتراكيين.

(٤٠) تذكرة للقارئ: هذا التصنيف ليس له أهمية تذكر في المسائل التي يناقشها الفصل الثاني، ولكنه سيكون مفيدا إلى حد كبير في المسائل التي تناقشها بقية الفصول.

الفصل الثاني

عالمية القيم

نبحث في هذا الفصل مسألة ما إذا كان هناك قيم أخلاقية عالمية. هل توجد قيم أخلاقية تنطبق على جميع الأشخاص؟ أم إن القيم نسبية وفقا للثقافة؟ إن لم يكن هناك قيم أخلاقية عالمية، فما نوع القيم الأخلاقية، إن كان ثمة قيم؟ من الواضح أن هذه الأسئلة لها أهمية فائقة في التطبيق العملي. يؤكد الكثيرون من المشتغلين بالسياسة والناشطين السياسيين وجود قيم عالمية، وعلى هذا الأساس كثيرا ما يوجهون انتقادات حادة لبلادهم ولبلاد أخرى. وينضم إليهم في هذا الكثيرون من فلاسفة الأخلاق والسياسة. على سبيل المثال تدافع أونورا أونيل عن عالمية القيم في كتابها نحو عدالة وفضيلة **Towards Justice and Virtue**. أيضا يسعى بريان باري وجورجين هبرماس إلى وضع أسس أخلاقية سياسية عالمية. على النقيض من هذا يتجنب مفكرون آخرون المنظور فوق الثقافي، ويقولون: إن وجهة النظر العالمية لا يمكن أن تتحقق، وإذا ما تحققت ستكون إلى حد كبير غير مرغوبة. ويدعو هؤلاء المفكرون بدلا من تلك النظرة العالمية إلى نظرة نسبية، وفقا لتلك النظرة النسبية يتطلب النظام الأخلاقي الإخلاص للمعايير والقيم السائدة في المجتمع الذي ننتمي إليه. وبالتالي ينبغي علينا أن نتبنى تصورا للحجة الأخلاقية وللمنطق العملي أكثر قربا من السياق. (انظر على سبيل المثال **walzer, 1983**).

وقبل أن نعطي تعريفا أكثر دقة للعالمية وللنسبية، ونقيم الحجج مع أو ضد كل من النظرتين، من المهم أن نوضح نقطة تمهيدية حول دور هذا الفصل بالنسبة للفصول اللاحقة. ومن تتغير إلى (من الضروري – من الأفضل ، من المسلّم به)....إلخ. أن نشير إلى التباين بين حقوق الإنسان من جهة والنسبية الثقافية من جهة أخرى، لذلك قد يتوقع القارئ أن نناقش حقوق الإنسان والنسبية الثقافية

في نفس الفصل. ولكنني سأتبنى نظرة مختلفة. يبحث هذا الفصل بصفة عامة ما إذا كانت هناك قيم عالمية أم أن النسبية الثقافية هي النظرة الصحيحة. ويركز على الحجج المؤيدة والمعارضة للأخلاق العالمية ككل أو في مجملها. بعد ذلك يعالج الفصلان التاليان نمطين محددين للقيم العالمية المقترحة: يبحث الفصل الثالث معقولية المبادئ العالمية للعدالة السياسية والمدنية، ويناقش الفصل الرابع معقولية المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. وهكذا يشكل هذا الفصل خلفية ضرورية للفصلين اللاحقين.

ويرجع السبب الرئيسي في الأخذ بهذا النهج إلى وجود نظريات تقول بالعالمية ولكنها لا تؤكد على حقوق الإنسان، ومن ثم نخطأ إذ نساوي بين النزعة العالمية الكلية وحقوق الإنسان. على سبيل المثال يمكن لنا أن نتبنى النظرة العالمية، وفي الوقت نفسه نقر مبادئ أخلاقية سلطوية (مثلما نجد في بعض الأديان غير الليبرالية)، قد نعتقد أنها ينبغي أن تطبق في كل مكان على ظهر الأرض. نظريات حقوق الإنسان إذا ليست سوى نوع من النظريات التي تندرج تحت فئة النظريات العالمية. وعندما نأخذ هذا في الاعتبار، يمكن لنا أن نتبين ثلاثة أسباب لمناقشة الحجج مع العالمية أو ضدها، قبل أن ننتقل إلى بحث الحجج على حقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية. أولا: من المعقول على المستوى المنهجي أن نبحث ما إذا كانت هناك- كما يعتقد الكثيرون- أي حجج مقنعة ضد العالمية ككل، قبل أن ننتقل إلى بحث دعاوى محددة للعالمية. إذا كانت هناك حجة عامة مفحمة ضد جميع نظرات عالمية القيم، عندئذ لن تكون هناك فائدة تذكر في أن ننظر فيما إذا كانت هناك أي دعاوى عالمية معينة صحيحة. ثانيا النتائج الضمنية المترتبة على نقد العالمية نتائج أوسع من مجرد القول بعدم وجود حقوق إنسان. وهذه النتائج بالتالي أكثر أهمية من أن نتعامل معها على أنها مجرد دحض لحقوق الإنسان، لأنها أوسع نطاقا من ذلك بكثير. السبب الثالث لعدم مناقشة حقوق الإنسان والنسبية الثقافية في فصل واحد- كما سنرى لاحقا- هو أن هناك العديد من الذين

ينتقدون حقوق الإنسان دون أن يأخذوا بالنسبية، بل يقرون عالمية القيم. ومناقشة حقوق الإنسان والنسبية في فصلين منفصلين يفسح لنا حيزا يمكننا من أن نبحث اعتراضات غير القائلين بنسبية القيم على حقوق الإنسان. وإذا ما بحثنا حقوق الإنسان واعتراضات النسبيين وغير النسبيين في فصل واحد سيكون مثل هذا الفصل أطول جدا من الحجم المعقول لفصل من الكتاب. لهذه الأسباب مجتمعة من المفيد أن نعالج أولا عالمية القيم والنسبية الثقافية(١).

يأخذ هذا الفصل الشكل التالي: يبحث القسم الأول التحليل المفاهيمي لمصطلحي "عالمية القيم الأخلاقية" و"النسبية الثقافية". ثم تبحث الأقسام الأربعة التالية بحثا نقديا أربع حجج على عالمية القيم الأخلاقية، ثلاث منها غير مقنعة وواحدة أسعد حالا. (٢-٥) ويعقب هذا تحليل تسعة اعتراضات على عالمية القيم الأخلاقية (٦-١٤). والحجة التي تطرح في جميع هذه الاعتراضات غير مقنعة، يستند بعضها إلى افتراضات غير معقولة، أو إلى الفهم الخاطئ لطبيعة العالمية. كما أن بعض الاعتراضات الأخرى عندما ننظر إليها عن كثب، سنجد أنها تستند على عالمية الأخلاق. ومن خلال هذه المناقشة للاعتراضات على العالمية، سنرى أن قضية عالمية القيم تزداد قوة.

(١)

لنبدأ الآن إذا بتعريف "عالمية القيم الأخلاقية" و"النسبية الثقافية"، بادئين بعالمية القيم الأخلاقية. ترى العالمية الأخلاقية- حسب استخدامي لهذا المصطلح هنا- أنه توجد بعض القيم الأخلاقية الصحيحة عبر العالم أجمع. إذا كانت قيمة معينة قيمة أخلاقية عالمية، عندئذ تنطبق هذه القيمة على جميع الأشخاص: كل شخص ملتزم، على سبيل المثال، بأن عليه واجب أن يمتنع عن القتل أو

الاغتصاب. وتعطي لنا أونيل إطارًا مفيدا لتعريف العالمية، تحدد فيه سمتين رئيسيتين. السمة الأولى تخص "الشكل": يقول أنصار العالمية إن نفس القيم تنطبق دون استثناء على جميع الأعضاء في مجموعة. السمة الثانية هي سمة "النطاق": يقول أنصار العالمية إن المجموعة المعنية هنا هي "جميع الأشخاص". وعندما نجمع السمتين معا، يرى أنصار العالمية أن نفس القيم تنطبق دون استثناء على جميع الأشخاص(٢).

عالمية القيم وفقا لهذا التعريف ليست مذهبا جديدا. تدافع أونيل عن نظرة عالمية، وترى أن المبادئ تكون صحيحة إذا كان من الممكن أن تطبق عالميا. وتقول استنادا إلى هذا التطبيق العالمي للقيم بأنه يجب وجود مبادئ عالمية تحرم إلحاق الأذى الجسدي بالأشخاص. ويدافع بريان باري عن تصور بديل لعالمية القيم، ويرى أنه توجد مبادئ للعدالة تطبق عالميا، ويعرف هذه هي المبادئ بأنها المبادئ التي لا يمكن لأي شخص عاقل أن يرفضها. وعلى هذا الأساس يدافع عن العديد من حقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية.

وتوجد عدة نقاط جديرة بالملاحظة حول هذه السمات المميزة لعالمية القيم. أولا من المهم للغاية أن نميز بين ما يسميه تشارلز لارمور "عالمية المحتوى" من ناحية، و"عالمية التبرير" من ناحية أخرى. تشير عالمية المحتوى إلى القيم التي تنطبق على كل شخص في العالم، وبذلك تؤكد تعريف العالمية الذي قدمناه في بداية هذا القسم. ويمكن لنا أن نسميها "عالمية النطاق والشكل"، أو على نحو أكثر إيجازا "عالمية النطاق". النوع الثاني من العالمية- على النقيض من ذلك- يشير إلى القيم التي يمكن تبريرها لكل شخص في العالم، بمعنى أننا جميعا نقبل هذا التبرير. ويمكن أن نسمي هذه العالمية "عالمية التبرير"(٣). هذان النوعان من العالمية مختلفان تماما وليس متساويين في المحتوى. يمكن لنا أن نرفض عالمية التبرير وفي الوقت نفسه نؤكد عالمية النطاق. على سبيل المثال يمكن أن نعتقد بأن مبادئ

الأخلاق تتطلب منا أن نكون مخلصين لتقاليدنا، ولكن هذا لا يعني أننا نستطيع إقناع الآخرين بصحة مبادئنا الأخلاقية. ولكن لنفترض أن محتوى مشروعنا الأخلاقي يشمل مبادئ أخلاقية المقصود منها أن تنطبق على الجميع (مثل أن جميع الأشخاص لهم حقوق). عندئذ نؤكد نوعا من العالمية الأخلاقية (عالمية النطاق)، ولكننا ننكر نوعا آخر (عالمية التبرير): "تؤكد مجموعة من الواجبات تلزم الجميع دون أن نفترض أن هذه الواجبات يجب أن يتم تبريرها للجميع" (١٩٩٦: ٥٧). وهذه في الواقع هي وجهة نظر لارمور (١٩٩٦: ٥٧-٥٩)[٤].

ونلاحظ أن هذا التمييز ليس مقصورًا على لارمور. يطرح توماس بوج أيضا تمييزا مماثلا[٥]. ويشير في كتابه **Realizing Rawls** أن من الممكن القول بمثل أعلى أخلاقي غير عالمي ومحدود النطاق بطريقتين مختلفين. أولا يمكن أن يكون له مرجعية محدودة النطـــاق (يمكن تبريره لأعضاء الثقافة التي ننتمي إليهـــا). وهذا نقيض عالمية التبرير. ثانيا، قد يكون المثل الأعلى له مرجعية محدودة النطاق (أي ليست عالمية)، بحيث ينطبق فقط على أعضاء ثقافة معينة. وكما يشير بوج تختلف عالمية النطاق عن عالمية التبرير تماما، لأننا يمكن أن نتمسك بمثل عليا تستند إلى قيم في ثقافتنا "نحن" ولكن نطالب الجميع بقبولها. ويعبر عن هذا المعنى بقوله "الأحكام التي نصدرها تؤيد تصورا للعدالة نطاقه عالمي، حتى لو كان حظه من القبول في الوقت الحاضر ليس كذلك"[٦].

هذا التمييز – بين عالمية النطاق وعالمية التبرير – تمييز أساسي محوري. وكما سنرى لاحقا، كثيرا ما يتجاهل خصوم العالمية هذا التمييز. المفهوم الأساسي للعالمية في هذا الكتاب هو عالمية النطاق، لأن هذا هو الموقف الذي يؤكده جميع أنصار العالمية (رغم أن بعضهم يؤكد كذلك عالمية التبرير). على سبيل المثال يعتقد أنصار العالمية الدينية، أن القيم الدينية يجب أن تسود في جميع أنحاء العالم. وعلى نحو مماثل كما سبق أن ذكرنا، هذا هو نوع العالمية التي يؤكدها باري

وأونيل. يرى كل منهما أن مبادئهما عن العدالة يجب أن تنطبق على الجميع. من الأنصار البارزين أيضا لعالمية النطاق نوسبوم. وتعرّف نوسبوم بعض الخيرات الإنسانية الرئيسية، وترى أنها مشتركة بين جميع البشر، وعلى هذا الأساس تدافع عن مبادئ العدالة التي يدخل الجميع في نطاقها. وعندما ننتقل الآن من وجهات نظر المفكرين الذين أشرنا إليهم إلى مفاهيم أكثر عمومية، نلاحظ أن مفهوم حقوق الإنسان مثال آخر لعالمية النطاق. يؤكد المدافعون عن حقوق الإنسان أن قيمة بعينها (قيمة الحقوق) يجب أن تنطبق دون استثناء على جميع الأشخاص. وهكذا يؤكدون عالمية النطاق دون أن يلتزموا بالضرورة بعالمية التبرير[٧]. تعبر بيتز عن هذا الرأي تعبيرا دقيقا بقولها "إن حقوق الإنسان عالمية لا يعني القول أن تكون بالضرورة مقبولة من الجميع، أخذا في الاعتبار معتقداتهم الأخلاقية والسياسية. حقوق الإنسان يفترض أن تكون عالمية، بمعنى أنها تنطبق على كل شخص أو يمكن أن يطالب بها كل شخص". ومن الأمثلة البارزة الأخرى على النظرية العالمية بطبيعة الحال نظرية المنفعة، لأنها تطبق نفس المبادئ دون تمييز على جميع الأشخاص. وبذلك تستوفي عالمية الشكل وعالمية النطاق.

وجدير بالذكر هنا أن بعض أنصار العالمية يؤكدون أيضا شكلا من أشكال عالمية التبرير. يقول مفكرون من أنصار نظرية العقد الاجتماعي مثل سكانلون على سبيل المثال إن المبادئ الأخلاقية الصحيحة هي المبادئ التي لا يستطيع أحد أن ينكرها بشكل معقول. علاوة على ذلك يستند باري إلى نظرية سكانلون ليقول إن مبادئ العدالة الصحيحة هي المبادئ التي لا يمكن لأحد أن ينكرها بشكل معقول[٨]. على النحو نفسه يقول هبرماس، وهو من أنصار العالمية البارزين، بأن المعايير الأخلاقية هي تلك التي يقبلها الأشخاص الأحرار المتساوون في "موقف مخاطبة مثالي" (موقف يكون فيه لدى كل شخص معرفة كاملة تمكنه من المشاركة في الحوار) وبذلك يؤيد عالمية النطاق (مبدأ موقف المخاطبة المثالي يجب أن

ينطبق على الجميع)، ولكنه كذلك يؤيد عالمية التبرير (القرارات تكون صحيحة فقط إذا كانت حاصلة على قبول أشخاص أحرار ومتساوين)[٩]. لذلك ليس المقصود من التمييز بين عالمية النطاق وعالمية التبرير استبعاد عالمية التبرير. بل الأحرى ملاحظة أن كلاً من عالمية النطاق وعالمية التبرير تختلف عن إحداها الأخرى اختلافا هاما، وأن جميع مفكري العالمية الرئيسيين يؤكدون عالمية النطاق. ومن الآن فصاعدا سنستخدم تعبير العالمية ليعني عالمية النطاق.

السمة الرئيسية الثانية للعالمية هي أنها ترى أن بعض القيم فقط هي قيم عالمية: وتتحاشى الدعوى بأن جميع القيم كذلك. وهذا الموقف ينطبق على مفكري العالمية الرئيسيين مثل باري، والـذي يقول أنه بينما تكون بعض القيم عالميـة، إلا أنه يؤكد أن بعض المعايير الأخلاقية الأخرى قد تختلف من ثقافة إلى أخرى[١٠]. ودعوى سكانلون، بأن المبادئ الأخلاقية الصحيحة هي مبادئ لا يستطيع أي أحد أن يرفضها بشكل معقول، تعطي لنا مثالا آخر على هذا النوع من الموقف المهجن. وهذه نظرية لعالمية الأخلاق- المبدأ ينطبق على جميع المجتمعات وعلى جميع الأشخاص- ولكنها تقر التنوع والمتغيرات الثقافية التي لا يستطيع أحد أن يرفضها بشكل معقول[١١].

السمة الثالثة ذات الأهمية للعالمية (وفقا للتعريف الذي ذكرناه آنفا) هي أنها ترى أنه توجد بعض القيم العالمية. بهذا المعنى تتحقق عالمية الأخلاق في عالم يحترم فيه الناس من ثقافات مختلفة نفس القيم (العادلة)، حتى ولو كانوا يفعلون ذلك لأسباب مختلفة وعلى أساس مذاهب أخلاقية مختلفة. ويقول بعض المفكرين، باستخدام للمصطلحات التي استحدثها جون رولز، بوجود "إجماع متداخل" عالمي على بعض القيم الأخلاقية[١٢]. ويعنون بذلك أن بعض الأشخاص من معتقدات مختلفة أو تقاليد علمانية (ما يسميه رولز مذاهب شاملة) يمكنهم بل ويحدث فعلا أن يتفقوا على قيم أخلاقية مـشتركة. وهذا إذا "إجماع متداخـل" على قيم أخلاقية.

حتى ولو يكون هناك إجماع على أن نظرية معينة من النظريات الأخلاقية هي الأكثر معقولية. ونلحظ هنا أن الإجماع المتداخل من هذا النوع سوف يجمع معا عالمية النطاق وعالمية التبرير. وهذا يتفق مع عالمية النطاق، لأنه يرى أنه توجد قيم يجب أن تنطبق في جميع أنحاء العالم، كما يرضي عالمية التبرير، لأنه يرى أن هذه القيم يمكن أن تكون مقبولة من الجميع.

رابعا، من الجدير بالملاحظة ما يسميه سكانلون "عالمية مشروطة بالمحيط". وهذه العالمية تؤكد مجموعة من القيم العالمية ولكنها تضيف أنها قابلة للتطبيق فقط عندما تتوافر أحوال معينة. وكما يقول سكانلون "الأفعال التي تكون صحيحة في مكان ما يمكن أن تكون خاطئة في مكان آخر، حيث يكون للناس توقعات مختلفة، أو حيث تسود أحوال مختلفة". ولنضرب مثلا: يمكن أن نتبع جون ستيوارت مل (والكثيرين من علماء السياسة) في الاعتقاد بأن المؤسسات الديمقراطية سوف تؤدي وظيفتها وتزدهر فقط عندما تتوافر شروط مسبقة معينة[١٣]. عندما نضع هذا في الاعتبار يمكن لنا أن نؤكد أهمية الديمقراطية كقيمة في جميع الثقافات، ولكن ودون تعارض مع هذا القول، ننكر أنه يجب على أي مجتمع أن تكون له مؤسسات ديمقراطية في التو واللحظة. توجد قيمة عالمية ولكن تطبيقها يعتمد على توافر شروط معينة. وينبغي أن نؤكد أن هذه ليست دعوى بالنسبية الثقافية، لأنها لا تعني أن الديمقراطية ستكون خطأ لمجرد أنها لا تتفق مع القيم المحلية. يعتقد أتباع جون ستيوارت مل أن القيم المحلية التي ترفض المؤسسات الديمقراطية هي قيم خاطئة تماما. العادات والتقاليد المحلية إذا ليست لها سلطة أخلاقية جوهرية: إنها ليست مقومات أو مكونات لما هو عادل أو غير عادل. ولكنها في حسبان أنصار العالمية المشروطة بالمحيط لها أهمية ويجب ألا نتجاهلها[١٤]. بعبارة أخرى: يظهر العنصر العالمي في العالمية المشروطة بالمحيط عندما نقول إن المجتمع الذي يستوفي معايير محددة يجب أن تكون لديه مؤسسات ديمقراطية، والمجتمع الذي لا يستوفي تلك المعايير سيكون لديه سبب لأن يناضل من أجلها.

هناك نقطة إضافية ينبغي أن نذكرها عن عالمية القيم. سيكون من الواضح جليا مما سبق لنا قوله، أن جميع المفكرين من النزعة العالمية هم كذلك من دعاة عالمية القيم. دعاة النظرة العالمية من أنصار نظرية المنفعة، على سبيل المثال، يؤكدون أن نفس المبادئ الأساسية (بتعظيم المنفعة إلى الحد الأقصى) يجب أن تنطبق على جميع الكائنات الحية في جميع أنحاء العالم. دعاة النظرة العالمية الذين يعتنقون فكرة الحقوق سيرون من نفس المنطلق أن هذه القيمة يجب أن تطبق عالميا على الجميع. ودعاة العالمية هم أيضا بطبيعة الحال أنصار لعالمية القيم، لأن من المبادئ الأساسية للعالمية أن القيم التي تنطبق على بعض الأشخاص يجب أن تنطبق على الجميع، وهذا أمر واضح. وربما قد يجد المرء ما يغريه بأن يعتقد أن بعض المفكرين الذين يتبنون منظورا جماعتيا عريضا ، وذلك مثل أصحاب النزعة القومية، سيقبلون بالضرورة نظرة نسبية ويرفضون عالمية القيم الأخلاقية. إلا أن هذه الدعوى عميقة الخطأ من جهتين. أولا يتبنى الكثيرون منهم وصفا عالميا لحقوق الأمم، مؤكدين أن جميع الأمم من حقها أن تقرر مصيرها. وهذه الدعوى الأخيرة دعوى بعالمية القيم لأنها تتخذ شكلا عالميا (تعطي نفس الحق دون استثناء) ونطاقا عالميا (تعطى الحق لجميع الأمم). ويمكن أن نجد مثالا على هذا النوع من العالمية في الكتابات المتأخرة لمايكل والزر، والذي يدافع عما يسميه "العالمية المتكررة"، التي تؤكد الحق العالمي لجميع الأمم في أن تحكم نفسها، وأن تتبنى قيمها الخاصة. ويرى والزر أن هذه العالمية مغايرة لما يسميه "عالمية بحكم القانون" والتي ترسم مخططا عاما يجب أن يتم تطبيقه على كل مجتمع. ولتتبين سببا ثانيا لخطأ افتراض أن الجماعاتيين هم بالضرورة ضد عالمية القيم، من المهم أن نميز بين نوعين من الدعوى الجماعاتية. يدافع بعض الجماعاتيين عن دعوى معيارية محددة، قائلين إن المجتمع خير إنساني مهم. وعندما يقول الجماعاتيون الارسطوطاليون المعاصرون على سبيل المثال، إن الأشخاص يزدهرون بالحياة والمشاركة في المدينة (في مجتمعهم)، فهم بذلك يقولون بدعوى عالمية عن الحياة المزدهرة تنطبق على جميع

البشر. مثل هذه الدعاوى الجماعاتية المعيارية تزعزع الرأي الشائع بأن تفكير الجماعتيين هو بالضرورة تفكير نسبي(١٥).

أضيف نقطة توضيحية أخيرة. يجب أن نلاحظ أن العالمية تتواءم مع النظرة المعتمدة على السياق. ويدافع الكثيرون عن نظرة السياق، وفقا لهذه النظرة القواعد التي تكون مناسبة في مجال معين (مثلا الأسرة) تختلف عن القواعد المناسبة لمجال آخر (مثلا السوق). ويمكن لأنصار العالمية بطبيعة الحال أن يسلموا بهذا النوع من الاعتماد على السياق، ويقبلون بارتياح أنه بينما يجب أن نطبق دائما قاعدة ما على الأسرة ينبغي أن نطبق دائما قاعدة أخرى مختلفة على السوق. كلا القاعدتين عالمي بالمعنى المناسب لكل منهما، لأن كل منهما تتوافر فيه عالمية الشكل وعالمية النطاق.

بعد أن قمنا بتحليل عالمية القيم، ننتقل الآن إلى البديل الرئيسي لها وهو "النسبية الثقافية". النسبية الثقافية وفقا لتعريفها هنا ترى أن المبادئ الأخلاقية الصحيحة هي تلك المبادئ التي تتفق مع القيم التي يقبل بها جميع أعضاء المجتمع. وكما يقول جلبرت هارمان "النسبية الأخلاقية تنفي وجود دعاوى أخلاقية أساسية عالمية، وتقول إن الناس يخضعون لدعاوى أخلاقية أساسية مختلفة، وفقا للعادات الاجتماعية والممارسات والمواثيق والقيم والمبادئ التي يقبلونها". والبيان الواضح المؤكد لهذا الرأي يأتي فيما يقوله والزر في كتابه **Spheres of Justice** مجالات العدالة. ويرى والزر "أن المجتمع يكون عادلا إذا كانت الحياة الأساسية تسير فيه بطريقة معينة – أي بطريقة تتفق مع التفاهمات المشتركة بين أعضاء المجتمع". وفي أحوال كثيرة نفكر في قواعد السلوك أو اللياقة بطريقة نسبية ثقافيا: مثلا طرق تحية الأشخاص ليست موحدة أو عالمية، ولكنها تختلف من ثقافة إلى أخرى. ومن المناصرين الآخرين لهذا النمط من التفكير جيمس تولي الذي يسوق في كتابه **Strange Multiplicity** "التعددية الغريبة" الحجة ضد المبادئ العالمية المجردة،

وينتقد ما يسميه، اقتباسا عن وتجنشتاين، "الرغبة القوية في التعميم". ويدافع عن تصور تجزيئي للعقل العملي، بحيث تكون المعايير الأخلاقية التي تلزم الناس في هذا التصور هي المعايير التي تصدر عن ممارساتهم، وتكون نتاجا لعملية تاريخية للتفاوض والحلول الوسط. وكما هو الحال في عالمية القيم، يمكن لنا أن نحصل على فهم كامل للنسبية بأن نلاحظ عددا من الفروق بين مدارسها المختلفة.

أولا، من المفيد أن نفرق بين الدعوى بأن جميع القيم نسبية وفقا للثقافة، والدعوى الأكثر تواضعا بأن بعض القيم فقط نسبية. الدعوى الأخيرة بطبيعة الحال تتفق مع القول بأن بعض القيم إذا قيم عالمية. على سبيل المثال قد نعتقد أنه توجد حقوق إنسان عالمية، ولكن توجد كذلك قيم أخرى غير مرتبطة بالحقوق ونسبية تتغير وفقا للثقافة السائدة(١٦).

ثانيا، لكي يكون لدينا فهم واضح للنسبية يجب أن يكون لدينا تفسير للكيان الذي تكون القيم فيه نسبية، وكما توحي به التسمية، تنص النسبية الثقافية على أن القيم الصحيحة هي التي تتفق مع القيم التي تقبلها ثقافة معينة. معيار السلوك الصحيح أخلاقيا لشخص ما يأتي من الممارسات الاجتماعية والثقافية التي يشارك فيها. ولكن هذا يتطلب مزيدا من التحديد، لأننا نحتاج إلى أن نعرف ما هي تلك الثقافة، وكيف نتعرف على المحيط الذي يفصلها عن ثقافات أخرى. وكل من هاتين المهمتين صعب. في المقام الأول توجد مسألة الثقافة أو الثقافات التي ينتمي إليها شخص ما. قد يمكن تحديد هوية الشخص على أساس الدين أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية أو المجموعة العرقية أو المهنة أو القومية أو منطقة الإقامة أو المواطنة. ولكي تثبت النسبية الثقافية أنها نظرية أخلاقية قابلة للتطبيق، يجب أن تكون قادرة على أن تحدد أي من هذه الأوصاف هي الأوصاف الصحيحة لثقافة شخص ما، ولماذا يكون الأمر كذلك. ثانيا يجب أن تكون قادرة على أن ترسم حدودا فاصلة للجماعة أو الجماعات المعنية، وهذه مسألة شديدة الصعوبة؛ لأن الحدود الفاصلة بين الثقافات غير دقيقة على الإطلاق.

وقبل تقييم الحجج على عالمية القيم الأخلاقية أو ضد هذه العالمية، يجب أن نذكر نقطتين تمهيديتين. النقطة الأولى هي أن من المفيد أن نميز بين نوعين من الحجج على عالمية القيم الأخلاقية أو على النسبية الثقافية. وبشكل أكثر تحديدا يمكن أن نميز بين حجج معيارية من ناحية وحجج مفاهيمية (ذات علاقة بالمفاهيم) من ناحية أخرى. الحجة المعيارية وفقا لتعريفي لها هي التي تعترض على عالمية القيم الأخلاقية، أو تعترض على النسبية الثقافية، على أساس أنها تستتبع نتائج غير مقبولة أخلاقيا. لأضرب مثلا على ذلك في حالة حجة معيارية للعالمية وضد النسبية الثقافية: يرى البعض أن النسبية الثقافية يتعذر الدفاع عنها على أساس أنها لا تستطيع أن تدين ممارسات أخلاقية بغيضة (القسم الثاني من هذا الفصل). لأعطي مثالا على حجة معيارية ضد العالمية: يدفع البعض بأننا يجب أن نرفض عالمية الأخلاق لأنها تطمس التنوع الثقافي. (القسم الثاني عشر من هذا الفصل). على النقيض من الحجة المعيارية، تعترض الحجة المفاهيمية على عالمية الأخلاق، أو تعترض على النسبية الثقافية، على أساس أن هذه الأخيرة لا تفسح المجال لسمة مفاهيمية أساسية للنظرية الأخلاقية. ولأضرب مثالا على حجة مفاهيمية ضد النسبية: يدفع البعض بأن النسبية الثقافية غير متسقة منطقيا من الناحية المفاهيمية لأنها تناقض نفسها. أو لنعطي مثالا على حجة مفاهيمية ضد العالمية، يرى البعض بأن الأخلاق يجب أن تحفّز الأشخاص على أن يلتزموا بها، ونظرا لأن المبادئ العالمية لا يمكنها أن تفعل ذلك، فإن المفاهيم العالمية للأخلاق مفاهيم يتعذر الدفاع عنها (القسم الثامن من هذا الفصل). ثانيا، من الجدير بالملاحظة بادئ ذي بدء أن العديد من منتقدي عالمية القيم ينطلقون من مصدر مشترك، وأعني وجود تنوع ثقافي كبير في جميع أنحاء العالم. ولكنهم يختلفون اختلافا كبيرا في شرح وتفسير كيف يقوض هذا التنوع عالمية القيم الأخلاقية.

(٢)

بعد أن قمنا بهذا التحليل التمهيدي الضروري، نبحث الآن أربع حجج على عالمية القيم الأخلاقية. نقطة البداية المناسبة لكي نبدأ منها هذا البحث هو أن ننظر في حجة معيارية شائعة ضد النسبية الثقافية ومع عالمية القيم الأخلاقية. تقول هذه الحجة أننا يجب أن نرفض النسبية الثقافية، لأنه توجد بعض الثقافات التي تقبل آراء أخلاقية مثيرة للاشمئزاز، كما تقر النسبية الثقافية تقاليد وعادات شريرة. تقول هذه الحجة أن النسبية الثقافية، على سبيل المثال، يمكن أن تقبل تجارة الرقيق واستعباد النساء(١٧). على النحو نفسه ينتقد هبرماس مفكري ما بعد البنيوية post-structuralism وما بعد الحداثة، والذين ينتقدون عالمية القيم الأخلاقية، لأنهم لا يستطيعون أن يقدموا وأن يبرروا معايير معيارية، يمكن على أساسها الحكم على بعض الممارسات الموجودة وإدانتها.

وقد أحسن توماس سكانلون التعبير عن المصدر الفلسفي لمشكلة النسبية، ويلاحظ أن النسبية تعنى بالأسباب التي تكون لدي الأشخاص الذين يأتون الأفعال، وليس بوجهة نظر الأشخاص الذين تؤثر عليهم هذه الأفعال. وعلى حد تعبيره:

يركز الذين يدافعون عن النسبية اهتمامهم على بيان كيف أن المتطلبات الأخلاقية يمكن أن تعطي الفاعلين سببا لما يقومون به من أفعال، بينما يركز الذين يعارضون النسبية على بيان كيف أن المتطلبات الأخلاقية يجب أن تطمئن إلى أن ضحايا هذه الأفعال لديهم سبب لقبول نتائجها.

وإذا كان ما يقوله سكانلون صحيحا (ويبدو معقولا)، فسوف يساعد على شرح أصل المشكلة التي تتناولها الحجة التي يقدمها لنا. إذ إنه "إن كانت النسبية تركز على الأسباب والدوافع التي يتصرف الفاعلون على أساسها والتي توجه

سلوكهم، وليس على تأثير هذه الأفعال على أشخاص آخرين. لن يكون هناك ما يدعو للدهشة أن تؤدي النسبية إلى نتائج غير منصفة للآخرين. وهذه الحجة ضد النسبية توجه الانتباه إلى ضحايا التقاليد الثقافية، وذلك مثل استعباد النساء أو اضطهاد الأفراد الذين ينشقون عن المعتقدات الدينية للأغلبية.

كيف يمكن للنسبية الثقافية أن ترد على مثل هذه الحجة؟ من الردود الشائعة أن هذه الحجة لا تضع في تقديرها بدرجة كافية إمكانية النقد الاجتماعي الداخلي. لا نحتاج إلى الاستناد إلى مبادئ عالمية القيم الأخلاقية لكي ننتقد ممارسات بغيضة: الثقافات دائما تجد من يعترض عليها، وعلى هذا النحو من الممكن دائما الاستناد إلى معايير اجتماعية موجودة لنقد ورفض معايير أخرى. الثقافات إذا لا تقترن بالضرورة بنتائج أخلاقية مستهجنة.

وهذا الرد صحيح فيما يقوله بأن الثقافات تقبل تفسيرات مختلفة. وحيثما يقال إن ثقافة ما تقر ممارسات بغيضة، قد تكون هناك في واقع الأمر تفسيرات مختلفة للثقافة لا تقر تلك الممارسات (بل وحتى ترفضها). ولكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا الرد يمكن أن يبرأ ساحة النسبية من التهم الموجهة إليها. يمكن لثقافة ما على سبيل المثال أن تكون مشبعة بعدم العدالة إلى الدرجة التي تجعل المفاهيم ووجهات النظر السائدة مليئة بها. علاوة على ذلك، عندما نسمح بالتفسيرات المتعارضة لثقافة ما، ستواجهنا عندئذ مشكلة كيف نختار بين هذه التفسيرات. على هذا الأساس هل يمكن للقائل بالنسبية أن يدعي مقدما أن في المجتمع الذي يحتوى على ثقافة الاضطهاد وفي الوقت نفسه على ثقافة التسامح، ستكون ثقافة التسامح هي الثقافة التي يعوّل عليها؟[١٠٨]

الرد الثاني هو القول بأن الانتقادات التي توجهها نزعة عالمية القيم للنسبية تكون دائما متسرعة، ولا تضع الممارسات التي تدينها في سياقها الصحيح. وترى هذه الدعوى أننا حينما نكتسب معرفة وفهم أكثر عمقا بالثقافات الأخرى، سنقدر أن

الممارسات التي قد تبدو في بادئ الأمر مستهجنة ليست في الحقيقــة كذلك[١٩]. وكما هو الحال مع الرد الأول، يوجد قدر من الحقيقة في هذا الاعتراض. الكثيرون يسارعون إلى إدانة ثقافات أخرى دون أن يعبئوا باكتساب تفهم كاف لتلك الثقافات. ولكن بينما أن هذا الرد قد يظهر أن بعض الممارسات التي تبدو شريرة ليست كذلك عندما نفحصها بشكل أكثر دقة، لا يوجد سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن هذه الاستراتيجية يمكن أن تكون مفيدة في كل حالة تتبنى فيها ثقافة معينة أسلوبا بغيضا في الحياة.

وحتى إن لم يكن أي من هاتين الحجتين الأوليين ضد العالمية مقنعا، سنجد أن حجة القائلين بعالمية القيم غير كافية. المشكلة في هذه الحجة هي أنها لا تمثل في الحقيقة حجة ضد النسبية الثقافية. إنها تحمل وجهات نظر بأن مثل هذه الممارسات لا يمكن السماح بها، ولكن هذا لا يشكل تبريرا للإدانة. كل ما تقوله هو ما يلي: "نحن نعتقد أن تلك الممارسات ممجوجة". ولكننا نحتاج إلى ما هو أكثر من هذا. نحتاج إلى أن تكون لدينا القدرة على أن نعطي أسبابا تبين كيف ولماذا نرى أن هذه الممارسات المدانة ممارسات خاطئة؟ وهذا يفترض سلفا أن هناك أسبابًا صحيحة عالميا. وهكذا تفترض هذه الحجة مسبقا أن عالمية القيم على صواب، بدلا من أن تقيم البرهان على صحتها. حجة دعاة عالمية القيم لهذا السبب حجة غير كافية.

(٣)

والآن وبعد أن نظرنا في حجة معيارية ضد النسبية ولصالح عالمية القيم ، دعنا الآن ننتقل إلى الحجج المفاهيمية. الحجة الثانية لصالح عالمية القيم وضد النسبية الثقافية ترى أن النسبية الثقافية غير متسقة منطقيا وتتناقض مع نفسها.

ويقدم لنا توماس ناجل هذا النمط من التفكير المنطقي في كتابة الكلمة الأخيرة **The Last Word**. ويرى أن القائل بالنسبية أمامه خياران. أولا، قد يقول بأن النسبية صحيحة عالميا. والرد على هذا أن النسبية تتناقض مع نفسها. ثانيا قد يقول بأن النسبية صحيحة نسبيا. والرد على هذا أن الذين لا يقتنعون بداية بالنسبية ليس لديهم أي سبب لقبولها[٢٠]. في أي من الحالتين لا يمكن التعبير عن النسبية بطريقة متسقة منطقيا. وقد عبر تزفتين تدوروف عن هذه النقطة بعبارة بليغة: "القائل بالنسبية ينتهي به الأمر لا محالة إلى أن يتناقض مع نفسه، لأنه يقدم مذهبه على أنه الحقيقة المطلقة، وهكذا يقوض بيديه ما يسعى إلى إثباته"[٢١].

ولكن هذه الحجة غير مقنعة، لأن القائل بالنسبية يمكنه أن يرد على هذه الحجة بأن الدعاوى في مجالات معينة تكون صحيحة عالميا، ولكن توجد دعاوى في مجالات أخرى لا تكون كذلك. وقد يصل من هذا إلى القول بأن جميع القيم الأخلاقية قيم نسبية تنتمي إلى الفئة الأولى (أي الدعاوى الصحيحة عالميا) بينما تنتمي الأحكام الأخلاقية إلى فئة ثانية (فئة الأحكام التي تكون صحتها نسبية ثقافيا). ويشرح سكانلون، وهو ليس من القائلين بالنسبية، هذه النقطة بوضوح. وفقا لهذه النظرة يمكن للمرء أن يؤيد وجود نظرية عالمية صحيحة عن الأخلاق مستخدما دعوى مفاهيمية صحيحة، ولكنه كذلك في الوقت نفسه، وكنتيجة مترتبة على هذه النظرية، يقول بأنه لا توجد قيم أخلاقية صحيحة عالميا. هذا الرد يعطي الحل لمعضلة ناجل، وذلك بإنكار دقة الشق الأول من تلك المعضلة. بل وأكثر من ذلك تدعي هذه النظرة أنها تفعل ذلك باستمرار بالقول بأن ليس كل شيء نسبي. الأحكام الأخلاقية نسبية، ولكن النظريات حول طبيعة الأخلاق ليست كذلك.

وقد يرد أنصار العالمية بأن هذا ليس ردا كافيا. والسؤال الذي يمكن توجيهه إلى القائلين بالنسبية هو: لماذا تكون بعض الدعاوى صحيحة عالميا بينما أن دعاوى أخرى صحيحة نسبيا فقط؟ أليس مثل هذا التقسيم أقرب إلى الغموض؟

ولكن يمكن للقائلين بالنسبية بدورهم الرد على هذا الاعتراض بطريقتين. أولا يمكن لهم القول بأن أغلب القائلين بعالمية القيم يعتقدون أن بعض المثل العليا الأخلاقية مثل عالمية وأن بعضها ليس كذلك. وبالتالي يطرح القائلون بالعالمية نظرة على مستويين. ثانيا يمكن للقائلين بالنسبية أيضا القول بأن التمييز المقترح، بين الدعاوى الصحيحة عالميا وتلك الصحيحة نسبيا، تمييز شائع ومفهوم نقبله في مجالات أخرى. ودعني أشرح ما يقصدونه بهذا القول. لنفكر مرة أخرى في آداب السلوك والمجاملة. معظم الناس يتبنون نظرة نسبية، معتقدين أن معايير السلوك المهذب تختلف من ثقافة إلى أخرى. ولكنهم يؤكدون أيضا دعوى صحيحة عالميا عن طبيعة السلوك المهذب، تلك هي القول بأن طبيعة السلوك المهذب تعتمد على المواضعات الثقافية. وهذه قضية صحيحة عالميا. معضلة ناجل إذا مخطأة، لأنها تتجاهل خيارا ثالثا متاحا أمام القائلين بالنسبية.

(٤)

وهكذا نجد أن النقدين الأولين للنسبية غير مقنعين. لهذا دعنا الآن ننظر في نقد ثالث للنسبية، ذلك هو النقد القائل بأن النسبية تناقض نفسها. ويمكن أن نعبر عن هذه الحجة بشكل مبسط، يرى القائلون بالنسبة أن القيم الأخلاقية الصحيحة هي القيم التي تتفق مع التفاهمات المشتركة في ثقافتهم. ولكنهم يقولون أيضا أن التفاهمات المشتركة في ثقافتنا وثقافات عديدة أخرى هي أنه ليس من الصحيح أن القيم الأخلاقية الصحيحة لشخص ما هي القيم التي تتفق مع التفاهمات المشتركة في ثقافتهم. وهكذا تناقض النسبية الثقافية نفسها، لأن القيم العميقة في ثقافتنا وثقافات أخرى هي أن النسبية الثقافية غير صحيحة. ويذكر رونالد دوركن هذه الحجة بوضوح في نقده لكتاب والزر مجالات العدالة **Sphere of Justice**. وكما يوضح دوركن هذه النقطة قائلا "جزء من حياتنا السياسية العامة، إذا ما كان هناك شيء

من هذا القبيل، أن العدالة هي الناقدة لنا وليست مرآة تعكس ما نفعله... نسبية والزر تتكر أهم ممارسة اجتماعية لدينا: ممارسة القلق حول ما هي العدالة حقا".
وتشرح نوسبوم هذه النقطة بوضوح مماثل:

النسبية المعيارية تهدم نفسها؛ لأنها عندما تطلب منا أن نحترم معايير محلية، تطلب منا أن نحترم معايير تكون في معظم الحالات إلى حد كبير غير نسبية. معظم التقاليد المحلية تعتبر نفسها صحيحة بشكل مطلق وليس نسبيا. لذلك عندما تطلب منا النسبية أن نتبع التقاليد المحلية، تطلب منا النسبية في الحقيقة ألا نتبع النسبية. (a: 49٢٠٠٠).

لذلك يمكن أن نرفض النسبية على أنها غير متسقة منطقيا في المفاهيم التي تستخدمها وقد يميل القائلون بالنسبية إلى الاعتراض على الافتراض العملي الذي تقول به هذه الحجة، ويدفعون بأن التفاهمات المشتركة "للناس" هي في حقيقة الأمر نسبية. وسوف نبحث هذه الدعوى بمزيد من التفاصيل في هذا الفصل (القسم العاشر)، ولكن يمكن لنا قبل ذلك أن نثير الشك في صحتها. على سبيل المثال، وفقا للكثيرين، تشمل المواضعات الدينية للناس معتقدات يؤمنون بصحتها، لذلك سيكون من البعيد عن الدقة أن نفهم آرائهم على أنها نسبية ثقافية. بالأحرى يؤمن الأشخاص بأن معتقداتهم معتقدات صحيحة[٢٢].

وحتى لو سلمنا، مؤقتا، بهذا الافتراض لدوركن ونوسبوم، سينكر القائل بالنسبية النتائج التي تترتب عليه. يمكن أن يرد قائلا إننا نستطيع أن نهمل جانبا معتقدات "ما بعد الأخلاق" (meta-ethics) أو "فلسفة الأخلاق " على أنها خاطئة. وفقا لهذا الرد الثاني، تكون الآراء السائدة في ثقافة معينة حول مسألة أخلاقيـــة (مثل ما هو التوزيع العادل) آراء صحيحة، ولكن الآراء السائدة حول مسائل ما بعد أخلاقية، أو مسائل فلسفة الأخلاق (كمسألة ما إذا كانت النسبية صحيحة)، آراء باطلة ويجب إهمالها. ولكن مثل هذه النظرة غير متوازنة من الناحية النظرية

وأقرب إلى الغموض. كيف يمكن أن تكون الآراء المشتركة للمجتمع حول العدالة، بما في ذلك عدالة التوزيع والعقوبة ومعاملة المرأة وما إلى ذلك، آراء صحيحة، ولكن الآراء المشتركة حول طبيعة المعتقــدات الأخلاقية خاطئة خطأ جوهريـــا؟ إذا كانت التفاهمات المشتركة هي العناصر التي تتكون منها الأخلاقيات الصائبة، لماذا لا ينطبق هذا على فلسفة الأخلاق كذلك؟ لماذا تكون الآراء المشتركة فيما بعد الأخلاق عند ثقافة معينة، أكثر عرضة للخطأ من الآراء الأخلاقية لهذه الثقافة؟ من الصعب أن نفكر في أي سبب لماذا تكون هذه الآراء كذلك.

ولكن حتى إذا لم تنجح أي من الردود السابقة من جانب القائلين بالنسبية، هذه الحجة ليست دفاعا مقنعا إقناعا كاملا عن عالمية الأخلاق. في المقام الأول القول أن النسبية الثقافية متناقضة مع نفسها يستتبع صحة النظرة العالمية فقط إذا كان هذان الخياران الوحيدين المتاحين لنا. ولكن الأمر ليس كذلك: على سبيل المثال يمكن للمرء أن يتخذ موقف الشك الأخلاقي. علاوة على ذلك ، هذه الحجة لا تقول لنا ما يجب أن تقوله لنا أي نظرية أخلاقية: كيف نستنبط هذه القيم (العالمية). وأفضل مـــا تحققـــه هذه الحجة هو نقـــد النسبية وليس الدفـــاع الموضوعي عن عالمية القيم[٢٣].

(٥)

والآن بعد أن قمنا بتحليل هذه الحجج الثلاثة على عالمية القيم، أريد في هذا القسم أن أرسم الخطوط العريضة لبداية ما اعتبره حجة أكثر إقناعا على عالمية القيم الأخلاقية. سأسمي هذه: الحجة العامة على عالمية الأخلاق، أو بعبارة أكثر إيجازا: الحجة العامة. وتبدأ هذه الحجة بالمبدأ الأول، وهو افتراض وجود مبادئ أخلاقية صحيحة. والمبدأ الأول ينكر الشك الأخلاقي الذي يرفض جميع المبادئ

الأخلاقية. على هذا النحو لا يكون المبدأ الأول مثيرا للجدال أو الاختلاف. ومن الصعب أن نجد من يتشككون في الأخلاق برمتها، وعلى هؤلاء أن يقدموا لنا حجة قوية تفسر لنا لماذا لا يوجد في نظرهم مبادئ أخلاقية(٢٤). الخطوة التالية في الحجة هي المبدأ الثاني ، الدعوى بأن المبادئ الأخلاقية التي تنطبق على بعض الأشخاص تنطبق على جميع الأشخاص الذين يشتركون في بعض الصفات الأخلاقية العامة. ومن الصعب كذلك أن نعترض على المبدأ الثاني، لأنه ببساطة يؤكد حقيقة بديهية. الحجة عندئذ تضيف المبدأ الثالث، وهو أن الأشخاص في جميع أنحاء العالم توجد بينهم خصائص مشتركة ذات علاقة بالأخلاق. ويقول المبدأ الثالث أنه بغض النظر عن وجود اختلافات عديدة بين مختلف الأشخاص من مختلف الثقافات، توجد بينهم خصائص مشتركة لها دلالة أخلاقية. وهذه الخطوة، كما سنرى، هي الأكثر إثارة للجدل، والمناقشة التالية تهدف إلى تقييم مدى صحتها. وإذا ما ثبت صحتها، سيكون لدينا حجة مقنعة على عالمية الأخلاق. لأنه عندما نأخذ في الاعتبار وجود بعض المبادئ الأخلاقية الصحيحة وفقا للمبدأ الأول ، وأن المبادئ الأخلاقية الصحيحة، وفقا للمبدأ الثاني، تنطبق على جميع الذين يتشابهون في خصائص مشتركة ذات دلالة أخلاقية، وأن الأشخاص في جميع أنحاء العالم، وفقا للمبدأ الثالث، تجمع بينهم صفات مشتركة ذات دلالة أخلاقية، سيترتب على هذا أنه توجد بعض المبادئ الأخلاقية التي لها شكل عالمي (تنطبق نفس المبادئ) ونطاق عالمي (تنطبق هذه المبادئ على الجميع).

ويحتاج المبدآن الأول والثالث إلى مزيد من الشرح. ولنبدأ بالمبدأ الثالث. رغم أن هذا الافتراض المنطقي مثير للجدل، إلا أن له قدرًا من المعقولية البديهية. الأشخاص في جميع أنحاء العالم لديهم عدد كبير من الخصائص المشتركة ذات الدلالة الأخلاقية. أولا لديهم احتياجات مشتركة وقابلية للتعرض للأذى، يعانون من الألم الجسدي ويحتاجون إلى طعام وماء كي يظلوا أحياء، وهم كذلك معرضون

للأمراض واعتلال الصحة وسوء التغذية. وقد أحسن ستيوارت هامشر التعبير عن هذه النقطة في إشارته إلى "الضرورات الأولية والأساسية المشتركة للناس جميعا"[٢٥]. ويؤكد أن هذه "ضرورات عالمية تشمل الجنس البشري أجمع ومستمدة من الضرورات الإنسانية الأساسية، وهي غير مقصورة على البعض دون البعض الآخر، وهي ضرورات عامة جدا تتوافق مع مختلف أوصاف الحياة الخيرة للناس". كذلك يعبر جون كيكس تعبيرا جيدا عن وجود احتياجات مشتركة لجميع البشر. يقول:

إن بعض المتطلبات الأخلاقية تحددها احتياجات عالمية إنسانيا، مستمرة تاريخيا، ثابتة ثقافيا، تخلقها الطبيعة البشرية. العديد من هذه الاحتياجات فسيولوجية: الحاجة إلى الطعام وإلى المأوى والراحة وما إلى ذلك، بينما الاحتياجات الأخرى سيكولوجية: الحاجة إلى الرفقة والأمل والتحرر من الرعب والخوف، وما شابه ذلك، ولكن بعض الاحتياجات اجتماعية: الحاجة إلى شيء من النظام وقابلية التنبؤ (الثقة) في المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وإلى الأمن وقدر من الاحترام وما إلى ذلك[٢٦].

مجمل القول إذًا أن الأشخاص لديهم بعض الاحتياجات المشتركة[٢٧].

ثانيا، الأشخاص في جميع أنحاء العالم لديهم خيرات مشتركة. تتوسع نوسبوم في هذه النقطة بشكل مقنع، وتقول بوجود قائمة محددة للخيرات والقدرات البشرية. وهذه تشمل ما يلي: "الحياة" (القدرة على أن يحيا الإنسان حياة كاملة)، و"الصحة البدنية" (القدرة على أن يعيش حياة صحية بقدر كاف من الطعام والحماية من التقلبات المناخية) و"الكرامة البدنية" (القدرة على التصرف وفقا لاختياراتنا فيما يتعلق بالجنس والإنجاب دون أن نتعرض للعنف). الخيرات الأخرى تشمل ما تسميه نوسبوم "الإحساس والخيال والفكر" (القدرة على استخدام هذه الملكات) و"العواطف" (القدرة على الارتباط العاطفي مع آخرين)، و"العقل العملي"

(القدرة على الاختيار والتأمل في مفهوم الخير). وكذلك تشمل ما تسميه"الارتباط" (حيث تعنى بهذا "الصداقة" وكذلك أن يعاملنا الآخرون باحترام")، والاهتمام بالمخلوقات الأخرى، والقدرة على "اللعب" وأخيرا "السيطرة على البيئة"- سواء "السياسية" أو "المادية"[٢٨]. وتؤكد نوسبوم أن هذه الخيرات قد تأخذ أشكالا ثقافية مختلفة. رغم ذلك ترى أن تلك الخيرات خيرات إنسانية عالمية.

الناس في جميع أنحاء العالم إذا لهم بعض الاحتياجات المشتركة والقدرات المشتركة، والغايات المشتركة[٢٩]. وغني عن البيان أن الملاحظات السابقة هي أفكار مبدئية عامة، ولا تشكل دليلا قاطعا، ولكنها تعطي قدرا من التأييد الظاهري للدعوى بأن الأشخاص في جميع أنحاء العالم لديهم بعض الخصائص المشتركة ذات الدلالة الأخلاقية. (ومن ثم أن بعض المبادئ التي تنطبق على بعض الأشخاص تنطبق على الجميع). ويمكن لنا أن ندعم المبدأ الثالث بدرجة أكبر بطريقتين. أولا يمكن تبرير هذا المبدأ بالدفاع عن بعض الدعاوى المحددة عن الطرق التي يشترك بها الأشخاص في جميع أنحاء العالم في خصائص ذات دلالة أخلاقية. ونضطلع بهذه المهمة في الفصلين الثالث والرابع اللذين يستكشفان المنطق العقلاني للمبادئ العالمية لعدالة التوزيع والعدالة السياسية والمدنية. يدافع الفصلان عن دعاوى معينة حول الخصائص الأخلاقية المشتركة ومن ثم يؤيدان المبدأ الثالث. ثانيا يمكن تأييد المبدأ الثالث بالنظر إلى الاعتراضات عليه، واستكشاف الطرق التي تبين أن هذه الاعتراضات غير مقنعة. وهذا على وجه الدقة ما تهدف إليه الأقسام السادس والسابع والثامن من هذا الفصل.

وقبل أن نبحث هذه الاعتراضات، من المفيد الآن أن نعود إلى المبدأ الأول. وكما لاحظنا آنفا، لا ينكر الكثيرون وجود بعض المبادئ الأخلاقية الصحيحة عالميا. ولكن المبدأ الأول ناقص في شكله الحالي ولا يذكر شيئا عن المسألة المنهجية، عن كيف يمكن لنا أن نبرر مبادئ أخلاقية. ويحتاج المبدأ الأول إلى أن

نضيف إليه شرحا يوضح لنا كيف ندافع عن بعض التصورات الأخلاقية وننتقد تصورات أخرى. وفقا لجون رولز أعتقد أن أفضل طريقة للقيام بهذه المهمة هو أن نسعى جاهدين إلى ما يسميه رولز عملية "التوازن التأملي" بين النظريات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية التي ننظر فيها. ومعنى هذا أننا يجب أن نحلل أحكامنا الأخلاقية – ساعين إلى التخلص من التحيز والمصلحة الشخصية وما إلى ذلك، عندئذ يجب أن نختبر نظريتنا الأخلاقية مقابل تلك الأحكام الأخلاقية موضع البحث، ونقوم بتعديل النظرية أو الأحكام حتى يلتقيا. من خلال هذه العملية ومن خلال الفحص النقدي للأحكام الأخلاقية، يمكن لنا أن نستنبط مبادئ قائمة على منطق أخلاقي سليم وليست قائمة على خطأ أو خلط بين الأمور. أضف إلى هذا أيضا أن أي نظرية أخلاقية مناسبة يجب أن تكون قادرة على أن تتعامل مع الاعتراضات التي يمكن أن يوجهها إليها آخرون من ثقافات مختلفة. وهذه النظرة إلى التبرير الأخلاقي، بطبيعة الحال، تثير الانتقادات (يعترض البعض على أي استناد إلى الحدس أو البديهيات الأخلاقية، كما يعترض البعض الآخر على الاستناد إلى نظريات أخلاقية)، ولكن لا يسمح المقام هنا بمناقشة وافية لهذه الاعتراضات. وليس هدفي هنا أن أدافع عن هذه المنهجية الأخلاقية، ولكن بالأحرى أن أوضح النظرة التي ستستخدم في بقية هذا الكتاب.

والآن بعد أن أوضحت الخطوط العريضة للحجة العامة من المهم أن أذكر ثلاث ملاحظات. أولا يجب أن نلاحظ أن الحجة العامة ليست فقط مجرد حجة على عالمية القيم الأخلاقية، ليست فقط مجرد شرط كاف لقبول العالمية، ولكنها شرط ضروري. الحجة العامة يجب أن تكون مقبولة إذا كانت عالمية القيم الأخلاقية صحيحة. لماذا؟ الرد على هذا السؤال هو أنه لكي توجد قواعد ذات شكل عالمي (تنطبق دون استثناء على الجميع في المجموعة المعنية) وذات نطاق عالمي (تلك المجموعة تضم البشرية جمعاء)، عندئذ يجب أن تكون هناك خصائص مشتركة (المبدأ الثالث). والإصرار على أن نفس القيم تنطبق على الجميع،

ما لم يكن هذا الإصرار تعسفيا أو من قبيل الأوهام، يتطلب أن يكون لدى الجميع خصائص أخلاقية مشتركة. هذه هي الحجة الوحيدة التي يمكن أن تكون أساسا لعالمية القيم الأخلاقية. إذا كانت هذه حجة زائفة، ستكون عالمية القيم الأخلاقية زائفة كذلك. وهذا يعني أن المخاطرة بالاعتماد على الحجة العامة مخاطرة كبيرة، وأن دحض الحجة العامة يمكن أن يشكل دحضا للافتراضات المسبقة الضرورية لعالمية الأخلاق.

وقد سبق لنا الإشارة إلى النقطة الثانية الجديرة بالذكر، وأعني أن الحجة العامة، على النحو الذي حددناه آنفا، ليس المقصود منها الدفاع عن قيم عالمية معينة (مثلا الحق في حرية التعبير أو الحق في الحصول على الاحتياجات الأساسية). بل إنها بالأحرى تحدد البناء المنطقي لموقف عالمي ولكنها لا تحدد محتوياته. لذلك تحتاج إلى أن نضيف إليها حججا إضافية عن قيم عالمية معينة. ويضطلع الفصلان الثالث والرابع بهذه المهمة.

وهذا يقودنا إلى النقطة الثالثة والأخيرة حول هذه الحجة: من النتائج الضمنية للحجة العامة أن أي حجة ناجحة علي قيمة عالمية معينة (مثلا المبادئ العالمية للعدالة السياسية والمدنية، أو المبادئ العالمية لعدالة التوزيع) سيكون لها نفس البناء المنطقي مثل الحجة العامة. أي أنها ستحدد قيمة من القيم، ثم تبين أن التفكير المنطقي عن هذه القيمة له قوة عالمية، لأن جميع الأشخاص متشابهون في خصائص ذات دلالة أخلاقية. (أي أنها ستبين صحة المبدأ الثالث). الحجة العامة إذا تعطي لنا البناء المنطقي الذي يجب أن تتطابق معه أي حجة على قيمة عالمية معينة. وسوف نعود إلى هذه النقطة في الفصلين الثالث والرابع، عند النظر في مبادئ عالمية معينة والدفاع عن تلك المبادئ.

والآن وبعد أن حددنا البناء الأساسي الذي يجب أن يكون لأي حجة لكي تثبت عالمية القيم الأخلاقية، نبحث في القسم التالي تسعة اعتراضات على هذه العالمية – ومن خلال هذا البحث سيتم تقييم صحة المبدأ الثالث بدرجة أكبر.

(٦)

لنبدأ ببعض الحجج المفاهيمية للنسبية الثقافية والاعتراض على عالمية القيم الأخلاقية. سنناقش في هذا القسم السادس والأقسام الخمسة التالية ست حجج مفاهيمية. وتشمل هذه الحجج الاعتراض بأن العالمية (١) معيبة، لأنها ملتزمة بفكرة وجود طبيعة إنسانية مشتركة، وأنها (٢) تجريدية وبعيدة عن السياق بدرجة تجعلها غير ذات صلة، و(٣) غير قادرة على أن تعطي وصفا أو تفسيرا كافيا للدافع الأخلاقي، و(٤) خبرة التأمل الأخلاقي تبين عدم صحتها و(٥) لا يمكن أن تتحقق لأن الحجة الأخلاقية يمكن أن تحدث فقط في سياق تقاليد وأعراف تاريخية و(٦) الاختلافات الأخلاقية العميقة تثبت عدم صحتها.

والآن نبحث الحجة الأولى. تقول الحجة الأولى ضد عالمية القيم إنه لا توجد طبيعة إنسانية مشتركة، وأن الاعتقاد في فكرة الطبيعة الإنسانية المشتركة سيعني الوقوع في الماهوية (الماهية سابقة على الوجود) التي لا يمكن إثباتها. يرى رتشارد رورتي على سبيل المثال أنه لا توجد طبيعة إنسانية مشتركة[٣٠]. وإن كان هذا صحيحا سيكون من الخطأ أن نستنتج من أن بعض المبادئ تنطبق على البعض أنها تنطبق أيضا على الجميع. إذا المبدأ الثالث غير صحيح، وعالمية الأخلاق تستند على أنثربولوجيا فلسفية غير مقبولة.

ولكن رغم أن الكثيرين ينتقدون فكرة وجود طبيعة إنسانية مشتركة، إلا أن السبب في رفض هذه الفكرة أقل وضوحا[٣١]. الحجج ضد مفهوم الطبيعة البشرية المشتركة تقع في واحد من ثلاثة أخطاء. الخطأ الأول هو الخلط ما بين العمومية (الصفات العامة المشتركة) والتماثل. يجب أن نميز هنا بين الأوصاف المتواضعة للطبيعة البشرية، والتي ترى أن الأشخاص لديهم خصائص قليلة مشتركة

(الطبيعة المشتركة)، والأوصاف الطموحة، التي تعطي وصفا شاملا وتفصيليا لخصائص الكائنات البشرية (التماثل)(٣٢). على سبيل المثال الأوصاف المتواضعة للطبيعة البشرية يمكن أن تُعْزى إلى جميع البشر القدرة على الإحساس بالألم. مثل هذه الأوصاف الجزئية للطبيعة البشرية يقابلها أوصاف أكثر شمولا تعرّف الطبيعة البشرية تعريفا يشمل عددا كبيرا من الخصائص الأساسية. ويجب ألا ننظر إلى هذا التمييز على أنه تمييز بين فئتين منفصلتين، بل من المعقول أن نفكر في وجود خط متصل، في طرف منه الرأي بأن الأشخاص متماثلين وفي الطرف الآخر الرأي بأن الأشخاص لا توجد بينهم أي صفات مشتركة على الإطلاق. هذا التمييز له أهمية حاسمة، لأن البعض يقدم حججا ضد فكرة وجود طبيعة إنسانية مشتركة، قائلين أن الأشخاص يمكن أن يختلفوا اختلافا هائلا في قدراتهم، وفي تصورهم للخير، وانتماءاتهم ودوافعهم وما إلى ذلك. كما يمكن أن يقال أن فكرة الطبيعة البشرية المشتركة لا تتفق مع مثل هذا التنوع الهائل فيما لدى الأشخاص من معايير ومعتقدات وسلوك ورغبات. ولكن مثل هذا النمط من التفكير ليس مقنعا كحجة ضد مفهوم الطبيعة البشرية الذي يستشهد بها دعاة عالمية القيم (وضد الوصف الذي ذكرناه في القسم الخامس)، لأنه يفترض أن وجود طبيعة بشرية مشتركة يستتبع تماثلا، بينما أن كل ما هو مطلوب هو افتراض طبيعة مشتركة. على سبيل المثال الوصف الذي ذكرناه في القسم الخامس يذكر فقط عدة أشياء مشتركة – مثل الغايات المشتركة وبعض الخيرات المشتركة.

الخطأ الثاني هو أن ننتقل من الاعتراضات على تصورات معينة عن الطبيعة البشرية، إلى رفض جميع التصورات عن الطبيعة البشرية. على سبيل المثال ينتقد الكثيرون نظريات عالمية القيم الأخلاقية على أساس أن تصورات الطبيعة البشرية في تلك النظريات تصورات أيديولوجية ومنحازة. ويعترض البعض على أن نعامل الخصائص التي تتميز بها ثقافة معينة على أنها خصائص

عالمية. المقدمة في هذه الحجة صحيحة: إلا أن حقيقة أن بعض التصورات منحازة لا يستتبع بالضرورة أن جميعها كذلك، وبالتالي أن الطبيعة البشرية المشتركة أمر ليس له وجود. رد الفعل المناسب على هذا الاعتراض هو بناء وصف للطبيعة البشرية، ثم عندئذ تقييمه في ضوء ملاحظات وانتقادات أشخاص آخرين من ثقافات أخرى.

الخطأ الثالث هو أن نفترض أننا عندما نقول بوجود طبيعة إنسانية مشتركة، فأننا بذلك ننكر الواقع التاريخي للأشخاص. ولكن مرةَ أخرى هذا خطأ في الفهم، لأننا كما لاحظنا آنفا عندما نؤيد تصورا للطبيعة البشرية فإننا نؤكد بعض الخصائص التي يشترك فيها الأشخاص. وهذا لا ينفي الطرق العديدة التي تؤدي فيها عضوية الأشخاص في ثقافات مختلفة إلى أن تظهر هذه الخصائص بشكل مختلف.

حتى الآن لم نرَ بعد سببا يدعو إلى تكون عالمية القيم الأخلاقية، (والمبدأ الثالث من الحجة العامة للعالمية) خاطئة لأنها تقوم على فكرة وجود طبيعة إنسانية مشتركة[٣٣].

(٧)

في ضوء فشل الحجة السابقة، دعنا الآن نتحول إلى حجة مفاهيمية أخرى ضد عالمية القيم ومع النسبية الثقافية. المشكلة في عالمية القيم الأخلاقية في نظر البعض (وبالتالي في الحجة التي وردت في القسم الخامس) ليست (أو ليست فقط) عدم وجود طبيعة إنسانية مشتركة. ولكن المشكلة هي أن مبادئ العالمية غير ملائمة ـــ إن لم تكن عقيمة الجدوى، لأنها أكثر عمومية وتجريدية من أن يكون لها تطبيقات تذكر. يتوقف كل شيء في نظر القائلين بهذه الحجة على الظروف

المحلية، لذلك نحتاج إلى نظرة تضع الأمور في سياقها وتبرز المبادئ الملائمة لظروف تاريخية محددة، ومن الواجب علينا أن نتخذ نظرة أكثر محلية وأضيق نطاقا كي نصل إلى مبادئ صحيحة وقابلة للتطبيق. بعبارة أخرى يمكن لنا أن نميز بين نظرتين أخلاقيتين، نظرة من أعلى إلى أسفل ونظرة من أسفل إلى أعلى. النظرة من أعلى إلى أسفل توضح مبادئ عالمية وعامة، الهدف منها أن تغطي جميع الظروف، بينما النظرة من أسفل إلى أعلى ترى أن المبادئ التي تحكم العلاقات الأخلاقية يجب أن تخرج من بين الممارسات والأعراف السائدة. وترى هذه الحجة أن النظرة من أعلى إلى أسفل ينتج عنها مبادئ هزيلة وواهنة ليست ذات صلة بالظروف المحلية[٣٤]. وعلاج هذا القصور في تصورهم هو أن ننظر إلى التاريخ وأن نتبنى نظـــرة تاريخيـــة أو جـــزئية تؤكد السيـــاق التاريخي والخصوصية. ويؤكد جيمس تولي هذه النقطة ويعترض في كتابه" تعددية غريبة" Strange Multiplicity على المبادئ العامة المجردة، ويشيد بالتفكير التاريخي الذي نجده على سبيل المثال في فكر ومنطق القانون العرفي.

وربما نلاحظ أن هذه الحجة موجهة بصفة خاصة ضد ما سميته عالمية النطاق. وتقول: إنه لا ينبغي أن توجد مبادئ لها شرعية عالمية، بل بالأحرى أن يكون العالم مساحة واسعة تتكون من خليط من مختلف الألوان والأشكال، يخضع فيه أعضاء الجماعات المختلفة لحكم أعراف ومبادئ وممارسات مختلفة. وتقول أيضا علاوة على ذلك أن المبدأ الثالث في حجة دعاة العالمية، كما سبق أن أوضحناه، مبدأ باطل، لأننا نواجه مواقف مختلفة اختلافا جذريا، ونعيش في مجتمعات لها خلفيات وملابسات وظروف تاريخية مختلفة.

هذا الخط من التفكير معيب من نواح عديدة، أولا لا يثبت في حد ذاته أن المبادئ العالمية ليست ملائمة. ولكنه يبين أنها يجب أن تكون مصحوبة بإدراك سليم للظروف الاجتماعية والتاريخية. نظرية عالمية القيم الأخلاقية يمكن أن تكون

حساسة للسياق بأن تراعي هذه الظروف في تطبيق مبادئها. والعالمية، وإن كانت ترفض وجهة النظر القائلة بأن المبادئ الأخلاقية السليمة تكون صحيحة عندما تتطابق مع تقاليد مجتمع معين، إلا أن هذا لا يعني أنها ترفض أهمية أخذ الظروف التاريخية في الاعتبار.

المشكلة الثانية في هذه الحجة هي أنها تعطي صورة خاطئة عن العالمية. المبادئ العالمية بصفة عامة تهدف إلى رسم إطار عام للسلوك، ولا تتطلب تطبيق مخطط من أعلى إلى أسفل يحدد بشكل دقيق ما يجب عمله. في أحوال كثيرة تضع ضوابط عامة لما يمكن عمله وليس الخطوط التفصيلية لكيفية تنظيم المجتمع حتى أدق التفاصيل. بعبارة أخرى هذه المبادئ قد تستبعد بعض الخيارات (لا قتل، لا حرمان، لا تمييز عنصري) دون أن تتطلب خيارات أخرى محددة. ولنتذكر أن العالمية تنص على أن بعض المثل الأخلاقية يجب أن يكون لها نطاق عالمي – ولكن ليس جميع المثل. لذلك العالمية ليست في موقف ضعيف أمام هذا الاعتراض.

وأخيرا من المفيد أن نميز بين تلك المثل الأخلاقية التي لها قيمة فقط في مواقف معينة، وتلك التي لها قيمة في عدد كبير من المواقف. يمكن أن نفكر في أن هناك سلسلة متصلة من القيم، في أحد طرفيها القيم التي لا تكون صحيحة سوى في ظروف معينة وفي الطرف الآخر القيم التي تكون صحيحة في جميع الظروف والأحوال. ولكي نضرب مثالا لهذا التمييز نفكر مرة أخرى في قيمة الحكومات الديمقراطية. وكما لاحظنا آنفا من المتفق عليه على نطاق واسع أن الديمقراطية لا يمكن أن تزدهر إلا عندما تتوافر أحوال ثقافية واقتصادية واجتماعية معينة. على النقيض من هذا توجد قيم أخرى تسري على نطاق أوسع. لنأخذ مثلا منع التعذيب. منع التعذيب أقل اعتمادا بكثير على الظروف التاريخية، لأنه يصلح للتطبيق في جميع الظروف، ربما عدا حالات شاذة يكون التعذيب فيها هو الطريقة

الوحيدة لمنع شر مريع. مع أخذ هذا التمييز في الاعتبار، يمكن أن نعود إلى الحجة التي نناقشها ضد عالمية القيم. هذه الحجة لها دلالة أكبر ضد المثل الأخلاقية التي تعتمد على تحقق بعض الشروط الخاصة المحددة. ولكن على النقيض من ذلك المثل الأخلاقية الأقل اعتمادا على تحقق ظروف تاريخية محددة تكون افتراضيا قابلة للتطبيق عامة وأقل عرضة للتعديلات والتحفظات التي تفرضها الظروف المحلية. ومن ثم وجود تنوع كبير في السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لا يهدم قابلية هذه المبادئ للتطبيق. لهذه الأسباب الثلاثة نستطيع القول بأن العالمية ليست مفرطة في التجريد إلى الحد الذي لا يجعل لها صلة بالواقع العملي.

(٨)

والآن بعد أن فنَّدْنا هذه الحجة، ننتقل إلى حجة مفاهيمية جديدة ضد عالمية القيم. يعترض البعض على العالمية- ومن ثم يعترضون على المبدأ الثالث، قائلين أن المبادئ الأخلاقية تنطبق على الناس فقط عندما تستطيع أن تجعلهم يتجاوبون معها، ثم يقولون إن المبادئ العالمية لا تستوفي هذا الشرط. يرى والزر على سبيل المثال أن المبادئ الأخلاقية يجب أن يكون لها صدى لدى الذين يخضعون لها: يجب أن تكون قادرة على أن تحثهم على أن يلتزموا بها. المبادئ ذات الخصوصية الثقافية تستطيع أن تفعل هذا، والنقد الاجتماعي الذي يستند على التفهم المحلي يمكن أن يكون له تأثير. ويعبر والزر عن هذا الرأي في كتابه في صحبة النقاد In Company of Critics بقوله "النقد يكون في أشد قوته... عندما يعبر عن الشكاوى العامة للناس، أو عندما يوضح القيم التي تستند عليها هذه الشكاوى"(٣٥) الشكل الصحيح للدعوى الأخلاقية إذا هو ما يسميه والزر "النقد المرتبط"، أما أفكار عالمية القيم الأخلاقية فليست كذلك، بل هي صورة لما يسميه والزر "نقد غير مرتبط"، وهذا النقد لا يخاطب الناس ولا يحملهم على التجاوب معه. وهكذا يرى

أن القواعد المجردة الغربية عن المجتمع والتي تنفصل عن المعايير والقيم الاجتماعية للناس ليس لديها فرصة كبيرة أو ليس لديها أي فرصة على الإطلاق لأن تكون محفزة على الفعل الأخلاقي، بالقدر الذي يجعل لها قيمة عملية. ويطرح دانيل بيل دعاوى مماثلة. إذ يستند على والزر في دفاعه عن النظرة النسبية بأن "الناقد الذي يحاول أن يدفع المجتمع إلى ما يتجاوز حدود الوعي الاجتماعي، لا يمكن أن ينجح في توليد معرفة لها أهمية سياسية، فقط النقد الذي يكون له صدى في عادات وقواعد السلوك في المجتمع الذي يوجه إليه، يستطيع أن يفعل ذلك"[٣٦].

وهذه الحجة لا تصمد أمام اعتراضين. أولا تفترض أن النقد "غير المرتبط" القائم على أساس مبادئ عالمية لا يمكن أن يكون له صدى لدى أعضاء المجتمعات، أي لا يمكن أن يحثهم على التجاوب معه، وبذلك لا يمكن أن يحث الناس على الالتزام بهذه المبادئ. ولكن ليس من الواضح على أي أساس يستند هذا الافتراض. ثانيا، وأكثر من هذا، تفترض هذه الحجة بدايةً أنه إذا كان مبدأ ما لا يدفع أعضاء المجتمع إلى التجاوب معه، فهو عندئذ مبدأ لا ينطبق عليهم. وتفترض أن من الخواص(المفاهيمية) لمشروع أخلاقي سليم قدرته على أن يحث الناس على أن يلتزموا به. ولكن هذا اشتراط غير صحيح. قد يكون من الصحيح أن التعبير عن المبادئ العالمية لا يحدث تأثيرا في تغيير ثقافة المجتمع. ولكن هل هذا يبطل صحة هذه المبادئ؟ بعبارة أخرى من المهم أن نضع في الاعتبار أن اللغة الأخلاقية في أحوال كثيرة تقوم بدور وصفي. قد نريد القول بأن مجتمعا ما غير عادل حتى ولو كان المسئولون عنه ليس لديهم أي ميل لإصلاحه ولا يدركون قوة النقد. أما أن ننكر هذا وندعي أن المبدأ لا يكون صحيحا إلا فقط عندما يدفع الناس إلى التغيير، سيعني أننا نتجاهل التأثير الوصفي للعديد من الخطابات الأخلاقية. على سبيل المثال يمكن أن ندين مجتمعا يمارس الرق أو الاعتداء الجنسي على الأطفال أو تقديم ضحايا بشرية، حتى إذا كان أعضاء ذلك المجتمع يجدون نقد هذه الممارسات أمرا غريبا عليهم. لهذا السبب من قبيل المبالغة في القول أن ندعي أن

" النقد الاجتماعي لن يكون له فائدة سوى فقط عندما يكون أداة مساعدة للممارسات الفعلية". ولكي نعيد صياغة المقالة الحادية عشر المشهورة لماركس عن فيورباك ، يمكننا القول بأن الفلاسفة يجب أن يفسروا العالم: المهم ليس فقط أن يغيروه (مع أنهم يجب أن يفعلوا ذلك)[٣٧]. حتى وإن كانت الفلسفة السياسية لا تحث على أي تغيير، إلا أنها ذات صلة وثيقة بالتغيير.

(٩)

وهكذا برهنا على أن الحجج المفاهيمية الثلاث على النسبية الثقافية حجج غير مقنعة. ولكن رغم ذلك توجد حجج مفاهيمية مهمة أخرى ضد العالمية تؤيد المنظور النسبي. يشرح والزر في كتابه تفسير النقد الاجتماعي **Interpretation of Social Criticism** حجة مفاهيمية إضافية. ويميز بين ثلاثة تصورات للتفكير الأخلاقي. التصور الأول يرى أننا نكتشف قيما أخلاقية، والتصور الثاني يرى أننا نبتكر هذه القيم، بينما يرى التصور الثالث أننا نصل إلى القيم الأخلاقية المناسبة عن طريق تفسير ممارساتنا الاجتماعية. ويدافع والزر عن التصور الثالث للنسبية الأخلاقية. ومن الحجج الرئيسية التي يسوقها في صالح النسبية أننا عندما نفكر في الطريقة التي نتخذ بها القرارات الأخلاقية، نرى أننا نفعل ذلك بتفسير المعايير الاجتماعية القائمة: "الحجة الأخلاقية تكون في معظم الأحوال تفسيرية في طبيعتها". وعلى حد قوله "تفهم الحجة الأخلاقية أفضل فهم عندما تطرح في وضعها التفسيري. الذي نفعله عندما نعبر عن رأينا هو أننا نعطي تفسيرا للأخلاقيات الموجودة بالفعل". دعواه إذا هي أننا عندما ننظر في حجة ما "وندرسها من الناحية الظاهراتية (الفينومولوجية)" سوف نرى أن موضوعها الحقيقي هو معنى الحياة الأخلاقية الذي يشترك فيه الأطراف المعنيون". تجربة التفكير الأخلاقي إذا تتناسب أفضل ما تتناسب مع النموذج التفسيري (النسبي).

ونلاحظ أن هذه الحجة تعترض على الدعوى الأساسية عند دوركن ونوسبوم بأن النسبية نقوض ذاتها، وأعني بذلك الدعوى بأن المعايير المشتركة للمجتمعات تتعارض مع للنسبية (القسم الرابع). ودعوى والزر على النقيض من ذلك هي أن المشاركين في اتفاقية أخلاقية ينظرون إلى ما يفعلون ليس على أنه إتباع لمبادئ عالمية، ولكن كالتزام بالقيم المشتركة في ثقافتهم. ولكن موقف والزر من الصعب الدفاع عنه. وكما يتضح من تحليل الطرق التي يتمسك بها الناس بالمعتقدات الأخلاقية، الناس لا يفسرون معتقداتهم الأخلاقية على أنها صحيحة لأنها تتفق مع أسلوب الحياة في مجتمعهم. بل يعتقدون بأن قناعتهم (على سبيل المثال بأن الاعتداء الجنسي على الأطفال شر) صحيحة لأنها تؤيدها حجج منطقية. وتعبر إيمي جوتمان عن هذه الحجة بشكل مقنع. تنبه إلى أن "الدعاوى الأخلاقية" التي تتكون لدى أعضاء ثقافة معينة "ليست أن تفاهماتهم الاجتماعية كأمر واقع لها مبرراتها لأنها سائدة، بغض النظر عن محتوى تلك التفاهمات" (١٩٩٣: ١٧٦-- ١٧٧). ولكن الناس يقدمون الحجج على وجهات نظرهم، لنقل مثلا عن الإجهاض أو عقوبة الإعدام أو التوزيع وفقا للحاجة. لذلك من البعيد عن الدقة أن ندعي أننا نصنع القرارات على أساس ما نعتقد أنه الموافقة الجماعية للمجتمع. لننظر إلى ثقافة ترى أن المرأة يجب ألا تعمل بل يجب أن تظل في المنزل. تلاحظ جوتمان:

> دعوى النسبية الثقافية هي أن التفاهم الاجتماعي يمكن تبريره بأنه التفاهم السائد....تخلق توترا في محتوى التفاهم ذاته، بأن مكان المرأة الطبيعي هو البيت بسبب وظيفتها الاجتماعية الطبيعية، وليس لأن الرجال (أو لهذا الغرض معظم الرجال والنساء) يعتقدون اعتقادا صادقا أن المرأة مكانها البيت.

وهكذا النسبية الثقافية أبعد ما تكون عن التلاؤم مع تجربتنا الأخلاقية، بل هى في واقع الأمر متعارضة معها. كذلك من الخطأ في وصف موقف الذين يؤمنون بمعتقدات دينية أو أخلاقية أن تقول أن معتقداتهم صحيحة لأنها تعبر عن

آراء الأغلبية الساحقة. من بين الأساليب التي يمكن بها أن نعبر عن هذه النقطة القول بأن الأشخاص يعتقدون من داخل الممارسة بأن قناعتهم صحيحة عالميا. الموقف النسبي قد يصلح كوصف بضمير الغائب لآراء الناس (هم فقط يتبعون المعايير السائدة في ثقافتهم) ولكنه لا يتفق مع وصف بضمير المتكلم للمشاركين أنفسهم(٣٨).

وتوجد كذلك نقطتان إضافيتين نوضحهما في هذا السياق. أولا من الصحيح في بعض الأحيان أننا نتخذ قرارا على أساس أن شيئا معينا هو تقليد متبع في مجتمعنا. الموقف التفسيري قد يكون صحيحا في حالة بعض القرارات، وهو بذلك يتفق مع العالمية، كما تم تعريفها في القسم الأول من هذا الفصل. والذي يقول بأن بعض القيم فقط لها شكل عالمي ونطاق عالمي. ولكنه خاطئ كوصف للطريقة التي نفكر بها، لنقل في أنواع عديدة من القيم الأخلاقية – مثل موقفنا من الرق أو الإجهاض أو الإبادة أو الاغتصاب أو العدوان البدني. ثانيا يقول دعاة العالمية أن المعايير العالمية يمكن أن تفسر بطرق مختلفة وفقا للسياق التاريخي والثقافي(٣٩). يستطيعون إذا أن يقبلوا أنه توجد درجة من التفسير دون التنازل عن الالتزام بعالمية الأخلاق. وهكذا من الخطأ أن نفسر التفكير الأخلاقي في مجمله بأنه تفسيري، قد يكون التفسير في بعض الأحيان ضروريا ولكنه ليس كافيا.

(١٠)

استطاعت عالمية القيم الأخلاقية حتى الآن أن تتعامل مع الاعتراضات التي وجهت إليها. ولكننا لم نناقش بعد اعتراضات أخرى يعتبرها الكثيرون أكثر الاعتراضات إقناعا. من بين الاعتراضات الشائعة ضد عالمية القيم الأخلاقية أنها تفترض "نظرة من اللامكان" ويقال إن هذا اللا مكان لا سبيل إلى تحقيقه(٤٠).

وهذه الدعوى هي أننا جميعا ننظر إلى المسائل الأخلاقية من وجهة نظرنا: الخصوصية لا مفر منها بينما الموضوعية وهم أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه. وتصر هذه الحجة على أن أحكامنا ونظرياتنا الأخلاقية تشكلها الثقافة التي ننتمي إليها على نحو لا سبيل إلى أن نتجاهله أو نتخلص منه. المرء لا يستطيع أن يتجاوز حدود بيئته الاجتماعية ليصل إلى وجهة نظر "عالمية". وبالتالي علينا أن نقبل منظورا نسبيا يتفق مع ثقافتنا: وإذا طالبنا بأكثر من ذلك فإننا نطالب بشيء ليس إلى تحقيقه من سبيل. وهذه بالمصطلحات التي أستخدمها، حجة مفاهيمية، لأنها لا تعترض على العالمية بدعوى أنها غير مقبولة أخلاقيا، ولكن فحوى الاعتراض هو أن العالمية تتطلب شيئا لا يمكن تحقيقه.

وهذا النمط من التفكير نمط شائع. وقد عبر روتري عن هذا الرأي منذ فترة طويلة بقوله "لا توجد وجهة نظر خارج المفردات التي نستخدمها حاليا والخاضعة لظروف تاريخية نستطيع منها أن نحكم على هذه المفردات اللغوية"[٤١]. ويقدم دانييل بل، المنظّر السياسي للجماعاتية دعاوى مماثلة. على سبيل المثال يعتقد بل أن "جميع المعارف مقيدة بالسياق- الناقد لا يستطيع أن ينتزع نفسه من السياق بحيث يكون أمينا مع مبادئ تبرير عقلاني مستقلة عن أي سياق. حتى وإن حاول ذلك". ويضيف قائلا:

بمجرد أن ندرك أن معرفتنا مقيدة بالسياق، وأنه لا يوجد أي موقف "موضوعي" يمكن منه تقييم كيف نفكر ونتصرف ونصدر أحكامنا، ينبغي أن يقودنا هذا الإدراك إلى أن نتخلى عن المشروع الذي يهدف إلى العثور على تبرير عقلاني للأخلاقية. وعلى منظور خارجي وعالمي يمكن أن يفيدنا كمعيار نقدي نستطيع منه تقييم أخلاقية مجتمعات فعلية. وطالما أنه لا يوجد أساس فوق المجتمعات نسعى منه إلى تبرير مستقل للمستويات الأخلاقية للمجتمعات، سيعني هذا أن مستويات التبرير تنبثق عن تاريخ موروث المجتمع التي تجد فيه تبريرا لها وتكون جزءا من ذلك المجتمع[٤٢].

وهذه الحجة رغم أنها تستخدم كثيرا إلا أنه ليس من الواضح ما نخرج به منها. نقطة الضعف الأساسية في هذه الحجة هي أن العديد من النظرات العالمية لا تنكر أن القيم التي لدى الأشخاص تتشكل من منظوراتهم الاجتماعية. أنصار العالمية يدركون أننا ننظر إلى العالم ونصل إلى معتقداتنا الأخلاقية من داخل مخططاتنا الاجتماعية الخاصة، ولكنهم يلاحظون أن هذا في حد ذاته لا يثبت أنه لا توجد وجهة نظر صحيحة(٤٣). أنصار العالمية لا يطمحون إلى "نظرة من اللامكان". موقف نوسبوم مثال جيد على هذا، لأنها تبدأ من داخل الخبرة البشرية، وتفترض خيرات إنسانية محددة تنظر إليها على أنها مستمدة من الخبرة البشرية. وتسجل أن موقفها "لا يستمد من أي تصور ميتافيزيقي خارج التاريخ أو يعتمد على صدق أي شكل من الواقعية الميتافيزيقية". بشكل أكثر تعميما حجة العالمية التي عرضناها في القسم الخامس لا تفترض وجهة نظر تأتي من اللامكان، ولكنها تعتمد على الافتراض بأن الأشخاص في جميع أنحاء العالم لديهم خصائص أخلاقية مشتركة. علاوة على ذلك يتوافق المنهج الذي تستخدمه هذه الحجة - التعادل التأملي عند رولز- مع القناعات والنظريات الأخلاقية للأشخاص(٤٤). بعبارة أخرى، لا يحتاج أنصار العالمية إلى أن يتبنوا منظورا يدعي أنه خارج التاريخ والثقافة. ربما يدعي بعض القائلين بالعالمية أنهم قادرون على التعبير عن وجهة نظر متحـــررة من أي تأثير للمجتمـــع، ولكن النقطة الهامة هنا هي أنهم ليسوا جميعـــا كذلك(٤٥).

هذه النقطة الأخيرة من غير المحتمل أن تقنع القائلين بالنسبية إقناعا كاملا، يوجد في كثير من الأحوال افتراض آخر وراء التأكيد على أن هويات ومعتقدات الناس تتكون داخل سياق ثقافي، ذلك الافتراض هو أنه نظرا لأن الناس يأتون من ثقافات مختلفة فلن يتفقوا على أي قيم أخلاقية.

(١١)

وهذا يقودنا إلى الحجة التالية للنسبية الثقافية. تعتمد الحجة المفاهيمية السادسة على مدى الاختلاف بين أعضاء ثقافات مختلفة، وتدفع على هذا الأساس بأن الأخلاق العالمية لا يمكن أن تتحقق. وتقوم هذه الحجة على دعويين. الدعوى الأولى هي وجود اختلاف من الصعب تخطيه أو تجاوزه في العالم حول المسائل الأخلاقية. النظرة العارضة إلى تعددية التقاليد والمذاهب الأخلاقية المختلفة تبين لنا بوضوح أن الخلافات فيما بينها خلافات عميقة وواسعة. ولنعطي بعض الأمثلة المألوفة، يوجد خلاف لا يمكن تجاوزه حول مسائل معينة مثل الإجهاض وحقوق المرأة بصفة عامة، والمساواة بين الأشخاص وختان الأنثى. ويمكن لنا أن نضيف إلى ذلك دعوى ثانية، تلك هي أن وجود هذه الخلافات العميقة يدحض نظرة عالمية القيم الأخلاقية. وينسب إلى النظرة العالمية أنها تفترض أن الناس يستطيعون التوصل إلى إجماع حول المسائل الأخلاقية.

وهذه الحجة تستحق التحليل في شيء من التعمق لسببين. السبب الأول هو أنها حجة شائعة للغاية ويجدها الكثيرون حجة مفحمة. السبب الثاني هو أن تحليل المشكلات التي تواجهها هذه الحجة يعطي لنا حجة إيجابية لشكل من أشكال عالمية التبرير. ولننتقل الآن إلى تقييم هذه الحجة. ونجد أن الدفاع المفاهيمي السادس عن النسبية ضعيف أمام ثلاثة أنواع مختلفة من الردود.

١) أحد الاستراتيجيات هي أن نبحث مدى صحة المقدمة الأولى لهذه الحجة- تلك التي تؤكد وجود اختلاف عميق ومتضارب. ومن المفيد أن نفصل البيان في ستة تعليقات. أولا، يعتقد البعض أن الناس من ثقافات مختلفة يتفقون على بعض المعايير الأخلاقية الأساسية- وذلك مثل عدم

قتل الأبرياء، أو عدم الاغتصاب أو عدم السرقة. هذه القواعد يمكن أن نجدها في اليهودية وفي المسيحية وفي الإسلام وفي البوذية وفي جميع الأديان الأخرى، وكذلك في مدارس الفكر العلماني[٤٦]. ثانيا، يمكن أن نجد مزيدا من الدعم لهذا الطرح إذا رجعنا إلى فكرة "الإجماع المتداخل الدولي" التي أشرنا إليها فيما تقدم. وكما رأينا فيما سبق دفع بعض الفلاسفة بأن بالرغم من أن الناس تعتنق مذاهب شاملة مختلفة (مثل الإسلام أو البوذية أو الداوية) إلا أنهم من الممكن أن يتفقوا، بل إنهم فعلا يتفقون، على بعض القواعد الأخلاقية. ويبدو أنه يوجد قدر كبير من الصحة في هذا القول، ومن المهم أنه يقر بأن الاختلاف حول ما إذا كان أي من الأديان صحيحا، لا يستبعد الاتفاق على العديد من الدعاوى الأخلاقية. وبالإضافة إلى هاتين النقطتين نضيف نقطة ثالثة، تلك هي أن الحالات التي تتبنى فيها المجتمعات مبادئ مختلفة تماما، يمكن أن تبدو كدليل على تعارض القيم، ولكن كثيرا ما توجد حالات فعلية لا يوجد فيها اختلاف من حيث المبادئ. ويمكن لأعضاء مجتمعين مختلفين أن يعتنقوا مثلا أخلاقية تختلف عن بعضها البعض اختلافا جذريا، ولكن يرجع هذا الاختلاف فقط إلى أن هذه المجتمعات تواجه سيناريوهات مختلفة. وهذا لا يشكل اختلافا أخلاقيا أساسيا. ولنعطي مثالا نقارن فيه بين مجتمع يواجه نقصا في الوقود ومجتمع لا يواجه مثل هذا النقص. نفترض أن المجتمع الأول، على عكس المجتمع الثاني، يضع قيودا على استخدام الموارد الطبيعية. هنا يتبنى كل من المجتمعين سياسة مختلفة، ولكن النقطة الأساسية هنا هي أن الخلاف ليس جوهريا. ويمكن أن نفترض أن المجتمع الثاني سيوافق على سياسة فرض قيود مثل التي يفرضها المجتمع الأول إذا ما ووجه بنفس النقص[٤٧].

نضيف إلى ما تقدم نقطة رابعة. كثيرا ما يرى القائلون بالنسبية أنه عندما يتبع الناس مبادئ مختلفة سيكون هذا تأييدا للنسبية. لذلك من المفيد أن ننظر إلى ردود أخرى بديلة من جانب القائلين بالعالمية. ربما يتبنى القائلون بالعالمية وجهة النظر التعددية الذي يدافع عنه سير إشيا برلين. يرفض برلين النسبية، كما يرفض العالمية الأحادية، والتي ترى وجود قيمة عالمية واحدة. بدلا من ذلك يرى وجود مبادئ متعددة صحيحة عالميا. وهكذا نجد أمامنا عددا من المبادئ التي لا تتفق مع بعضها بعضًا، في هذه الحالة سيختار بعض الناس بالضرورة أن يعطوا الأولوية لبعض المبادئ ويختار آخرون مبادئ أخرى.

الذي نخرج به من هذه النقاط الأربع معا هو أن المقدمة المنطقية الأولى أكثر مدعاة للشك مما تبدو به للوهلة الأولى. يوجد اتفاق في وجهات النظر أكبر بكثير مما تسمح به هذه المقدمة. ولكن يشعر الكثيرون بشك عميق إزاء مثل هذه الدعوى، وحجتهم في ذلك هي أن الثقافات المختلفة غير متكافئة، بمعنى أنه لا توجد بينها مقاييس مشتركة، وبالتالي غير قادرة على حل الخلافات بينها. لذلك من الجدير بالنظر أن نبحث إن كان هذا صحيحا وما هي نتائجه على النظرة العالمية. أولا نحتاج إلى أن نميز بين نوعين من عدم وجود مقاييس مشتركة أو عدم التكافؤ – عدم التكافؤ المفاهيمي وعدم التكافؤ الأخلاقي[٤٨]. ولنبحث النوع الأول. يحدث عدم التكافؤ المفاهيمي عندما لا يستطيع أعضاء ثقافة ما أن يدركوا مفاهيم ثقافات أخرى. على النقيض من ذلك لا يحدث عدم تكافؤ أخلاقي عندما يعجز أعضاء ثقافة ما عن إدراك مفاهيم ثقافة أخرى، ولكن يحدث عدم التكافؤ الأخلاقي عندما يستطيعون إدراك تلك المفاهيم ولكنهم لا يرون فيها أي قيمة أخلاقية. مع أخذ هذا التمييز في الاعتبار لنبحث كل من النوعين من عدم التكافؤ بين الثقافات واحدا بعد الآخر.

دافعت عدة نظريات عن الفكرة القائلة بعدم التكافؤ المفاهيمي بين الثقافات، والحجة التي تستند إليها تلك النظريات هي أن المفاهيم الأخلاقية في ثقافة ما لا

يمكن أن تترجم ترجمة دقيقة إلى التعبيرات المستخدمة في لغات الثقافات الأخرى. ولنعطي مثالا على ذلك، كثيرا ما يقال إن بعض الثقافات ليس لديها مفهوم عن "الحقوق" وبالتالي لا يمكن ترجمة هذا المفهوم إلى لغات تلك الثقافات. إذا كانت حجة عدم التكافؤ المفاهيمي بين الثقافات حجة صحيحة، فمن شأن ذلك أن يهدم تصور القائلين بالعالمية عن عالمية التبرير. ولكن لدينا سبب وجيه لأن نرتاب في مثل هذه الدعاوى. أولا، وكما يرى دونالد ديفيدسون وهالرى بوتمان، يوجد سبب كاف لأن نرتاب في الاتساق المنطقي لفكرة عدم التكافؤ المفاهيمي. والتبريرات التي تساق على عدم التكافؤ المفاهيمي عرضة لأن تناقض نفسها، لأنها تميل إلى أن تعطي مثالا لمفهوم تدعي أنه غير قابل للترجمة من ثقافة إلى أخرى. ولكنها إذ تفعل ذلك تعطي وصفا كاملا لذلك المفهوم(٤٩). ثانيا وجود طبيعة إنسانية مشتركة يجعل من السهـــل التفاهم والاتصال بين الثقافات، ومن ثم يبطل دعاوى عدم التكافؤ المفاهيمي.

ننتقل الآن إلى ما أسميه عدم التكافؤ الأخلاقي. الذين ينتقدون عالمية القيم ربما يسوقون الحجة بأن أعضاء الثقافات المختلفة كثيرا ما يتحدثون كل في واد، ليس لأنهم لا يفهمون أحدهم الآخر، ولكن لأن لدى كل منهم أولويات أخلاقية مختلفة تمام الاختلاف. بعض الثقافات الغربية قد تعطي أولوية لحقوق الفرد على حقوق الجماعة، بينما قد تعطي بعض ثقافات إفريقية أو شرق أسيوية الأولوية لحقوق الجماعة على حقوق الفرد. وسنعالج بعضا من هذه المسائل في الفصل الثالث. ولكننا الآن يمكن أن نذكر العديد من الملاحظات ردا على هذه النقطة. أولا يجب أن نأخذ حذرنا من أي تعميم بأن ثقافة ما تعطي أولوية لشيء ما على شيء آخر. على سبيل المثال الدعوى بأن الثقافات الغربية تعطي الأولوية للفرد قبل الجماعة دعوى فيها قدر كبير من المغالاة، لأنها تهمل المدى الذي يقدر به الكثيرون في المجتمعات الغربية الصداقة والأسرة والتضامن في مقر العمل،

وعضويتهم في مجتمع ديني أو محلي. علاوة على ذلك القائلون بأن التقاليد في شرق آسيا تضع الجماعة في المقام الأول يتجاهلون عناصر الفردية في الإسلام والبوذية والكونفوشية. بالإضافة إلى ذلك من المؤكد أن عدم التكافؤ بين ثقافتين لن يتخذ صورة أن يعتنق جميع أعضاء ثقافة ما قيمة معينة، بينما يرفض جميع أعضاء ثقافة أخرى هذه القيمة. الأرجح أن تنشأ الخلافات داخل الثقافات، وهذا لا يؤيد النسبية الثقافية بل يقوضها. وأخيرا هذا النوع من عدم التكافؤ يتفق تماما مع النظرة العالمية التي تؤكد تعددية القيم، على النحو الذي يأخذ به برلين.

٢) وقد يكون من المفيد في هذه المرحلة أن نكرر ما قلناه عن هذه الحجة. رأينا حتى الآن الكثير مما يبدو للوهلة الأولى أنه عدم اتفاق من الناحية الأخلاقية، ليس في حقيقته عدم اتفاق. بل وأكثر من ذلك تبين لنا أن الحجج المضادة للعالمية التي تستند إلى عدم التكافؤ أخلاقيا أو مفاهيميا حجج غير مقنعة. والنقاط التي نستنبطها حتى الآن موجهة ضد الدعوى الأولى التي تقول بها الحجة التي نبحثها. ولكن من الجدير بالملاحظة كذلك أن الخطوة الثانية في الحجة لا تصمد كذلك أمام المناقشة. لأنها تعاني بصفة خاصة من مشكلتين.

المشكلة الأولى أن ظاهرة الاختلاف الأخلاقي هي في الواقع، ربما على نحو يدعو للدهشة، إشكالية تثير الكثير من الجدال حول للنسبية. وهذه النقطة أثارها بشكل جيد نيقولاس سترجيون وبرنارد ويليامز. يلاحظ الاثنان أنه عندما يحدث خلاف بين شخصين حول مسألة ما، سيفترض كل منهما مسبقا أن هناك إجابة صحيحة. دون هذا لا يكون هناك اختلاف بل فقط مجرد وجود رغبات مختلفة. وكما يقول سترجيون " توجد على أقل تقدير غرابة سطحية في النسبية إزاء أي موضوع، ليس فقط الأخلاق. بأن الرأي الذي يبدأ عادة بالإصرار على وجود الخلافات المستعصية التي يأمل آخرون على حلها، ينتهي إلى أن الخلافات ليست

حقيقية على الإطلاق في المقام الأول. لننظر على سبيل المثال إلى مسألة الإجهاض. من الخطأ لجميع الأطراف في النزاع أن يتخذوا نظرة نسبية. النقطة التي أوضحها تعود إلى الحجة الواردة في القسم التاسع. بأن النسبية لا تتفق مع فهم الناس لالتزاماتهم ومبادئهم الأخلاقية. وهذا واضح بصفة خاصة في حالات الاختلاف الأخلاقي. كل طرف في الخلاف سيرى أن رأيه هو الرأي الصحيح بينما آراء الآخرين باطلة. وسيكون من الوصف الخاطئ تماما لآراء الذين يختلفون عما إذا كانت المرأة لها الحق في التصويت في الانتخابات أن نقول إن كلاً منهم محق من وجهة نظره الخاصة.

وتوجد نقطة ثانية شديدة الأهمية يمكن أن تثار ضد الرأي القائل بأن الاختلاف يستتبع بطلان النظرة العالمية. هذا الزعم الأخير كثيرا ما يطرح، إلا أنه لا توجد عليه أدلة كافية، لأننا ربما نعتقد بشكل مطرد أنه (أ) "يوجد خلاف" و(ب) "العالمية الأخلاقية صحيحة" ونعتقد كذلك أن (ج) " بعض الخلافات تنشأ لأن التفكير الإنساني غير معصوم من الخطأ". ويجب أن نشير هنا إلى نقطتين. النقطة الأولى، والأكثر تواضعا، هي أنه حتى إذا ما رفضنا جميع الاعتراضات السابقة التي توجه ضد هذه الحجة، ستكون هذه الحجة غير كافية. ولكي تنجح يجب ألا تكتفي فقط بإثبات وجود خلافات ولكن يجب كذلك أن تثبت خطأ محاولات النظرة العالمية لشرح مثل هذه الخلافات. هذه الحجة إذا غير كافية دون حجج إضافية تبين أن جميع تلك المحاولات مصيرها الفشل. النقطة الثانية والأكثر طموحا هي أن (ج) بها بعض المعقولية ، وإن كانت كذلك موضع خلاف كبير. في واقع الأمر سيكون من قبيل الغطرسة أو الغرور الشديد أن ندعي أننا لا يمكن أبدا أن نكون مخطئين وأن تفكيرنا الأخلاقي معصوم من الخطأ. عدد من الظواهر التي تحدث يوما بعد آخر تساهم في قابليتنا للخطأ. من الواضح أن عدم الاتساق المنطقي والأخطاء في الوقائع والأنانية والاستغلال والمعتقدات القطعية والاعتزاز بالنفس

وعدم الرغبة في الاعتراف بالخطأ والتهاون والأماني الكاذبة، كلها عوامل تؤثر على أحكام الناس- أحكام كل شخص - وهي بذلك يجب أن تؤخذ في الاعتبار في تفسير الاختلاف الأخلاقي(٥٠).

٣) شرحنا في هذا القسم ردين مهمين على الدفاع عن النسبية الذي نوليه هنا بالبحث. وقبل أن ننتقل إلى النظر في مجموعة ثالثة من الاعتراضات على هذه الحجة، من المناسب أن نتوقف ونلاحظ أن المجموعتين من الاعتراضات تعطيان قدرا من التأييد لنوع من عالمية التبرير. تقول عالمية التبرير، كما سبق أن ذكرنا، أنه توجد بعض القيم الأخلاقية التي يمكن تبريرها للجميع. والنتيجة التي نخرج بها من التعليقات السابقة هي أن هذا موقف معقول. وهذا يستند إلى مجموعتين من الدعاوى. أولا وجود قدر كبير من الاتفاق عبر الثقافات، وأن ما يبدو في أحوال كثيرة على أنه خلاف ليس في الحقيقة كذلك، وهذا يؤيد فكرة أن بعض المعايير يمكن تبريرها للجميع. وهذه النقطة تكتسب مزيدا من التأييد عندما نتبنى نموذجا لإجماع متداخل، وعندما نأخذ بتصور أشيا برلين التعددي للعالمية. عندئذ يمكن لنا أن نرى طرقا لتبرير بعض القيم للجميع. ثانيا، ما يترتب على المجموعة الثانية من النقاط هو أن قدرا من الخلاف ينشأ عن الأخطاء والأنانية والتحيز لمذهب معين، وما إلى ذلك. ويعني هذا أنه يمكن أن يكون هناك مزيد من الاتفاق بين الناس عندما يتخذون قراراتهم ولديهم معلومات كاملة، ويكونون على قدم المساواة فيما بينهم ولديهم حرية في التفكير. هذا الموقف بما هو كذلك يولّد شكلا معينا من عالمية التبرير، أقصد الشكل الذي يؤكد وجود قيم يمكن تبريرها للجميع عندما يكون تفكير هؤلاء الأشخاص غير مشوه بالمصلحة الذاتية والأخطاء الموضوعية والتهاون وما إلى ذلك. وهكذا

نجد أن المجموعتين من التعليقات تؤيدان فكرة وجود معايير عالمية قابلة للتبرير للجميع.

٤) والآن بعد أن رأينا أن بعض العيوب في الحجة التي نوليها بالبحث يمكن في واقع الأمر أن تعطي تأييدا لنوع من عالمية التبرير، يجدر بنا أن نعود إلى نقد حجة النسبية، لأن هذه الحجة يمكن الرد عليها بمجموعة ثالثة من الاعتراضات. المشكلة على وجه الخصوص هي أن حجة النسبية التي نقوم بتقييمها تفشل، لأنها تتجاهل التمييز بين نوعين من العالمية ميزنا بينهما في القسم الأول، وهما "عالمية النطاق: و"عالمية التبرير". وحتى إذا ما قبلنا الخطوتين الأولى والثانية من الحجة التي نناقشها، لا تكون هذه الحجة قوية سوى ضد عالمية التبرير فقط. لأنها تبين أن المعايير الأخلاقية لن تحصل على موافقة الجميع. ولكن هذا لا يهدم عالمية النطاق. وقد يقبل المرء النسبية الثقافية، كما تدافع عنها هذه الحجة، ولكنه في الوقت نفسه يأخذ بقيم أخلاقية لها عالمية النطاق.

ردا على هذا يمكن للقائل بالنسبية أن يدفع باعتراض إضافي. ربما يقول إن المعايير الأخلاقية يجب أن تطبق على جميع الأشخاص فقط إذا ما كان من الممكن تبريرها للجميع. وتربط هذه المقدمة المنطقية عالمية التبرير مع عالمية النطاق، بالنص على أنه ما لم تكن عالمية التبرير صوابا (أي إن لم يكن من الممكن تبرير المبادئ الأخلاقية للجميع) عندئذ تكون عالمية النطاق غير صحيحة (أيِ أن المبادئ الأخلاقية لا يجب أن تطبق على الجميع). عندئذ يمكن أن نقرأ هذه الحجة على النحو التالي:

(أ) يوجد خلاف عميق.

(ب) هذا الخلاف يبطل عالمية التبرير.

لذلك:

(ج) عالمية التبرير خاطئة.

(د) إذا لم يكن من الممكن تبرير المعايير الأخلاقية للجميع يجب عدم تطبيقها على الجميع (هذه المقدمة المنطقية الجديدة تربط عالمية النطاق بعالمية التبرير).

لذلك لا توجد معايير أخلاقية عالمية.

وعندما نضع جانبا صواب المقدمة المنطقية الأولى والمقدمة المنطقية الثانية، أو خطئها نجد أن هذه الحجة، وبصفة خاصة المقدمة المنطقية الإضافية، تعاني من عيب شديد الأهمية. وهذا العيب هو أن المقدمة المنطقية – المقدمة (د) – هي نفسها مبدأ معياري عبر الثقافات (في جميع الثقافات). ذلك المبدأ المعياري يؤكد مبدأ عالميا يقول بأنه من الخطأ أن تفرض مبدأ على أشخاص ما لم تستطع أن تبرره لهم. وهكذا نجد أن الحجة تناقض نفسها لأنها تؤكد عالمية النطاق من أجل أن تضع أساسا لموقف مضاد للعالمية. وهذا لا يعني القول بأن المقدمة الإضافية خاطئة. ولكنه يعني أنه إذا كانت المقدمة المنطقية (د) صحيحة، عندئذ ستهدم حجة النسبية، لأن هذه المقدمة تستخدم مبدأ أخلاقيا عالميا.

غطى هذا القسم قدرا كبيرا من الموضوع، لهذا السبب قد يكون من المفيد أن نلخص النتائج التي توصلنا إليها. ما رأيناه هنا هو أن الحجة التي تؤسس النسبية على وجود خلاف أخلاقي تعتمد على افتراضات منطقية أساسية موضع شك (النقطة أ) وتحتوى على استنتاج خاطئ (أن الخلاف يبطل العالمية) (النقطة ب). وقد رأينا أنها ليس لها قوة ضد عالمية النطاق (النقطة د). إضافة إلى ما تقدم نجد أن تحليل القصور في النقطتين الأولى والثانية، يعطي تأييدا لعالمية التبرير (النقطة ج).

(١٢)

والآن وبعد أن بحثنا ستة اعتراضات مفاهيمية على عالمية القيم، ننتقل الآن إلى النظر في ثلاثة اعتراضات معيارية، وأعني الاعتراضات القائلة بأن العالمية (١) تقمع الخلاف وتفرض التماثل و(٢) تعطي شرعية لسياسة القوة و(٣) غير شرعية لأنها شكل من التدخل الخارجي.

نتعامل مع الاعتراض الأول أولا، من الشكاوى العامة ضد النظريات العالمية أنها تخنق التنوع وأنها تقمع التعددية والاختلاف. هذا الاعتراض يوجه من بعض (وليس من كل) مفكري ما بعد الحداثة وما بعد الهيكلية[٥١]. هذا الاعتراض يصف المبادئ العالمية بأنها بطبيعتها نوع من القمع: إذ إنها تولّد التماثل والتشابه وهي بذلك معادية للتعددية. ويمكن أن نجد نماذج لهذا النمط من التفكير في أعمال إمانويل ليفانز، والذي يعترض في كتابه **Otherwise than Being** على " إدراج أو تصنيف حالات معينة تحت قاعدة عامة". والإدعاء هنا هو أننا عندما نرجع إلى مبادئ عالمية ندرج أو نصنف كل شيء تحت عنوان عام، وبذلك لا ندخل التنوع في اعتبارنا.

هذه الحجة ضد العالمية غير مقنعة. ولكي نرى السبب من المفيد أن نعود إلى النقطة التي يثيرها أونيل، بأن العالمية هي تطبيق نفس القيم (شكل عالمي) علي الجميع (نطاق عالمي). بهذا المعنى تكون العالمية الأخلاقية في ذاتها ليست ملتزمة بأي مضمون محدد. وكما رأينا آنفا يوجد تنوع كبير بين نظرات القائلين بالعالمية، بدءا من "عالمية التكرار" عند والزر إلى "النزعة الأرسطوطالية" عند نسبوم إلى "أخلاق المداولة" عند هبرماس.[٥٢] وهذه النقطة لها أهميتها، لأنه بينما تكون الحجة موضع النظر قابلة للتطبيق ضد بعض أنواع العالمية إلا أنها ليست

لها قوة ضد أنواع أخرى. ولكي نرى هذا من المفيد أن نميز بين المبادئ الناهية (النواهي) والمبادئ الآمرة (الأوامر)[٥٣]. المبادئ الأولى تحرم أنشطة معينة ولكنها لا تصف أنشطة بعينها يجب على كل شخص أن يتبعها. المبادئ الآمرة على النقيض من ذلك تحدد بعض الأنشطة المعينة التي يجب أن يلتزم بها كل فرد. هذا التمييز له أهمية فائقة لأن هذه الحجة لها قوة فقط ضد عالمية الأوامر، ولكن ليس ضد عالمية النواهي. بعض الأمثلة من نظريات العالمية قد تساعد على توضيح هذه النقطة. يدافع ستيوارت هامشر عن نوع إجرائي من العالمية، بمقتضاه يكون على جميع المجتمعات أن تلتزم بإجراءات معينة لحل النزاعات. وموقفه هذا يتفق مع الاختلاف والتنوع، لأن هذه الإجراءات من المرجح في أغلب الأحوال أن تؤدي إلى سياسات مختلفة في ثقافات مختلفة[٥٤]. هذا النوع من العالمية لا يوصي بأي سياسات معينة ولكنه يسمح بقدر كبير من التنوع. علاوة على ذلك، كما سنري في الفصل التالي، يمكن أن نستخدم نفس هذه النقطة حول حقوق الفرد في حرية التجمع والتعبير والاعتقاد (الفصل الثالث القسم العاشر). وهذه الحقوق تسمح للفرد بأن يختار مُثُلاً عليا شخصية تختلف اختلافا كبيرا عن أحدها الآخر، وبالتالي لا يمكن أن نوجه الاتهام لهذه المثل بأنها قمعية. لذلك ينطبق الاعتراض على بعض النماذج ولكن ليس على النمط في حد ذاته.

قد يسلم البعض بأن بعض أشكال العالمية أقل من غيرها تقييدا للتنوع الثقافي، ولكنهم قد يدفعون أيضا بأن العالمية في جميع أشكالها (سواء الناهية أو الآمرة) لا تتجاوب بدرجة كافية مع التنوع الثقافي. إذ بغض النظر عن محتوى نظرية أخلاقية معينة، سيؤدي فرض نفس القيم على الجميع إلى تقليص التنوع. الحجة في الفقرة السابقة لا تصل إلى جذور المشكلة، لأن فرض نفس القواعد (عالمية الشكل) على كل شخص (عالمية النطاق)، يعني معاملة كل شخص معاملة مماثلة ودخول كل شخص تحت نفس التصنيف. بهذا المعنى لا تستطيع القيم

العالمية أن تظهر الاحترام لخصوصية الناس وهوياتهم الثقافية المتميزة[٥٥]. بدلا من ذلك نحتاج إلى أن نتخلى عن القواعد العالمية وأن نمنح للناس استثناءات تمكنهم من ممارسة طريقتهم في الحياة.

ردا على هذا يجب أن نذكر أربع نقاط. النقطة الأولى هي أن أصحاب النظرة العالمية يمكن لهم أن يقبلوا أنه يجب أن تكون هناك استثناءات من بعض القواعد. كل ما يقولون به هو أن تكون هناك بعض المعايير العالمية، وهذا يتفق مع السماح لمعايير عالمية بأن تحكم بعض المسائل. ثانيا، وكما يقول باري، أي اقتراح باستثناء بعض الأشخاص من القواعد العامة، يجب أن يستوفي عددا من الشروط الصارمة. يجب أن يبين أن هناك أساسا منطقيا لقاعدة ما، وأن يبين بعد ذلك أن هناك مبررا عقلانيا لاستثناء البعض من هذه القاعدة، ويجب كذلك أن يبين أن هذه الحالة لا تنطبق إلا فقط على بعض الناس وليس على الجميع، وإلا سيتطلب الأمر إلغاء القاعدة وليس مجرد الاستثناء منها. وكما يوضح باري، من الصعب استيفاء هذه الشروط، وبالتالي يجب أن نرفض العديد من الاستثناءات المقترحة من القواعد[٥٦]. النقطة الثالثة هي أننا في أحوال كثيرة لا نحتاج إلى استثناءات من القواعد لإظهار الاحترام للممارسات الثقافية المختلفة. والهدف – وهو أن تكون هناك ترتيبات قانونية لا تميز ضد أقليات ثقافية- يمكن في أحوال كثيرة أن يتحقق بواسطة قواعد عالمية جديدة. رابعا، يجب ألا نقبل دون قيد أو شرط الافتراض الضمني بأن التنوع الثقافي لا يجب أبدا تقييده، وأن القواعد العالمية يجب أن يهمل شأنها عندما تتعارض مع بعض الممارسات الثقافية. ويمكن أن نعطي سببين لتأييد القواعد العالمية. أولا من المصادر المعتادة للظلم التعامل مع حالات مشابهة بطرق مختلفة. ولكن وجود إطار له قواعد عالمية يوفر بيئة منصفة لأنه، على خلاف الإطار الذي توجد به قواعد تختلف من حالة لأخرى، يعامل كل الأشخاص بطريقة مماثلة. ويمكن أن نضيف إلى هذا أن الموقف الذي لا يوجد فيه قواعد عالمية ويعامل فيه البعض بطريقة مختلفة عن البعض الآخر، يكون مصدرا مواتيا للاستياء والمنازعات.

النقطة الثالثة هي أن الحجة المضادة للعالمية هي في ذاتها بالفعل صورة من العالمية. يعترض القائلون بهذه الحجة على الخطط التي تطرح مجموعة من القيم الموحدة على الآخرين جميعهم. ولكنهم هم أنفسهم بهذا الاعتراض يطرحون مبدأ عالميا. وأعني به "إظهار الاحترام للآخرين والسماح لهم بمساحة يمارسون فيها طريقتهم في الحياة". وهكذا أفضل فهم لهذه الحجة هي أنها انتقاد لبعض أنواع العالمية، بالاعتماد على تأكيد نظرة عالمية أخرى تتجاوب مع الثقافات. بهذا المعنى، رغم أن هذه الحجة المقصود بها الاعتراض على القواعد العالمية، إلا أنها في نفس الوقت تستند إلى نظرة أخلاقية عالمية[٥٧].

(١٣)

والآن بعد أن تبين لنا أن الحجة المعيارية الأولى لم تحقق نجاحا، ننتقل إلى النظر في حجة أخلاقية ثانية ضد العالمية. يرى أصحاب هذه الحجة أن القيم الأخلاقية العالمية ليست أكثر من غطاء لسياسة القوة. ويقولون: إن القوى الإمبريالية والدول التي تنتهج سياسة خارجية عدوانية تستخدم مبادئ أخلاقية عالمية لتضفي الشرعية على أهدافها الأنانية التي تعتمد على القوة، ومن المحتم أن تكون المشروعات العالمية متحيزة، وتدفع إليها القوة، ويرون أن جميع المثل العليا العالمية موضع شبهة لأنها تستخدم في الدفاع عن سياسات الغزو والاستغلال والقمع. وهذا نمط شائع من التفكير نجده في أحوال كثيرة لدى الواقعيين. يوجه إي إتش كار على سبيل المثال اتهاماته ضد من يسميهم دعاة المدينة الفاضلة أو اليوطوبيا وذلك في كتابه الذي حاز شهرة كبيرة بعنوان أزمة العشرين سنة The twenty Years Crisis. ويقول في كتابه ذاك "هذه المبادئ التي يفترض أنها عالمية ومطلقة لم تكن مبادئ على الإطلاق، ولكنها انعكاسات غير شعورية لسياسة قومية قائمة على تفسير معين للمصالح القومية في وقت معين".ويصف المبادئ

العالمية بأنها "ليست أكثر من مجرد أسلحة صبت في قالب مبادئ الهدف منها خدمة المصالح". كذلك عبر كارل شمت تعبيرا قويا عن الشك في وجود قيم عالمية. ويرى أن الدول ستسيء دائما استخدام "مفهوم عالمي" مثل "الإنسانية": مفهوم الإنسانية على وجه الخصوص أداة مفيدة لأيديولوجيا الإمبريالية، وهذا المفهوم في صيغته الإنسانية الأخلاقية أداة للإمبريالية الاقتصادية. وهذا القول يذكرنا بتعبير معدل بعض الشيء لعبارة برودهون: إن كل من يستخدم مفهوم الإنسانية إنما يفعل ذلك للمخادعة.

إلا أن هذا النمط من التفكير غير مقنع كنقد للعالمية الأخلاقية، وذلك للعديد من الأسباب. أولا المبدأ الذي تستند إليه هذه الحجة غير صحيح. إذ إن استخدام البعض لمثل أخلاقية بهدف إخفاء مقاصدهم الإمبريالية لا يعني ضمنا منطقيا أن هذه المثل الأخلاقية خاطئة. كل ما هنالك هو أنه ينبهنا إلى أن ننظر بالشك إلى السياسيين عندما يستشهدون بمبدأ أخلاقي، وأنه يجب علينا ألا نصدق ما يقولون دون قيد أو شرط. ولكن هذا لا يبطل أو ينسخ المعايير الأخلاقية (العالمية) المستخدمة.

والمشكلة الثانية، والمرتبطة بالأولى، في الحجة المضادة للعالمية هي أن هذه الحجة، إن كانت حجة صحيحة، يمكن أن تستخدم كذلك ضد النسبية الثقافية. لأن الحكام الطغاة يستخدمون في بعض الأحيان المبادئ النسبية لكي يضفوا الشرعية على ما يمارسونه من قهر. ومن الاستراتيجيات المعهودة التي يتبناها الطغاة لإعطاء الشرعية لممارساتهم التي تنتقد خارج بلادهم بأنها غير إنسانية، القول بأنه لا توجد قيم أخلاقية عالمية. وأن السياسات التي يتبعونها ممارسات عادلة، لأنها تتفق مع تقاليدهم وتاريخهم. الحجة التي نناقشها هنا لا تثبت أن هناك ما يعيب القيم العالمية.

بالإضافة إلى هذا، الادعاء العملي في هذه الحجة، وفقا لما تقوله، مبالغة في التعميم إلى حد يجعل من الصعب أن نقبلها. ربما لا تكون بعض الأحكام الأخلاقية أكثر من محاولات مستترة للسيطرة على الآخرين، إلا أنه من غير المعقول أن ندعي أن كل حكم أخلاقي: (أ) محاولة لممارسة القوة و(ب) ليس أكثر مـــن ذلك. قد يرد أنصار هذه الحجة على هذه النقطة الأخيرة بالتوسع في فكرة القوة التي يقصدونها. ربما يستندون إلى كتابات مايكل فوكالت، الذي يرى أن جميع أنظمة الحقيقة من إنتاج القوة. وينظر فوكالت إلى ممارسة القوة "كطريق يمكن من خلاله لأفعال معينة أن تهيئ المجال لأفعال ممكنة أُخرى". وفقا لهذا الرأي "علاقات القوة" هي "الاستراتيجيات التي يسعى بها الإفراد لتوجيه سلوك الآخرين والتحكم فيه." ولكن فوكالت يتبنى تعريفا فضفاضا للقوة، تتضمن فيه القوة تشكيل معتقدات الآخرين. وعندما يتم تعريف القوة بهذه الطريقة الفضفاضة تصبح الدعوى العملية أكثر معقولية. وباستخدام هذا التعريف يرى فوكالت أن القوة كلية الوجود (موجودة في كل مكان في جميع الأوقات). ويقول في كتاباته "كل مجتمع لديه نظامه للحقيقة، لديه {سياسات عامة} للحقيقة – وهذه هي أنماط الخطاب الذي يقبلها ويجعلها تؤدي وظيفتها على أنها حقيقة". ويشير إلى " نظم للقوة تنتج الحقيقة وتحافظ عليها"[٥٨].

ولكن القوة، كما يؤكد فوكالت نفسه، عندما يتم تعريفها بهذا الشكل تفقد جانبها الذي يبعث على القلق. فكرة أن القوة تتضمن التأثير على الآخرين لا تتضمن أي من المعاني الضمنية الازدرائية التي تعتمد عليها الحجة المضادة. يمكن أن نسوق حجة فلسفية بأن القوة يمكن ممارستها بهذا المعنى، ولكن هذا لا يستتبع أننا لا نستطيع تقييم الحجة لكي نحدد ما إذا كانت معقولة، أو أن الحكم الأخلاقي قمعي على نحو أو آخر. بعبارة أكثر وضوحا، القول بأن المثل الأخلاقية ممارسات للقوة بالمعنى الذي يعطيه لها فوكالت، يتفق تماما مع الاعتقاد بأن بعض هذه المثل صحيحة وبعضها ليس كذلك. ومن المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن فوكالت

يستخدم مصطلحا محددا هو "الهيمنة" كي يشير إلى قيد قهري دائم على حرية الآخرين (القوة كما يتم تعريفها عامة). ويؤكد أن القوة لا تعني دائما الهيمنة. على نفس النحو يؤكد أن القوة تتوافق مع أن يكون الناس أحرارا. التوسع في فكرة "القوة" قد يجعل الدعوى العملية أكثر قابلية للقبول، ولكنه لا ينقذ الحجة المضادة للعالمية وفقا لمفهوم أوسع للقوة، ولا يهدم شرعية عالمية القيم(٥٩).

المشكلة الأخرى في هذه الحجة هي أنها لكي تنجح عليها أن تبين لنا أن جميع الوسائل، التي اقترحت للحيلولة دون أن يؤدي التحيز إلى تشويه الحجة الأخلاقية، مصيرها الفشل. لأنه توجد بطبيعة الحال وسائل معروفة عديدة ومتنوعة اقترحت لكي تقلل من احتمال استخدام حجة أخلاقية في خدمة غايات خاصة. على سبيل المثال يستخدم رولز في حديثه عن الوضع الأصلي ما يسميه "ستار الجهالة"، وهذا من الأمثلة الواضحة التي صُمِّمَتْ لتقليل التحيز إلى الحد الأدنى. ومن الأمثلة الأخرى المألوفة بنفس الدرجة دعوى مل بأن المناقشة العامة يمكن أن تساعد على الكشف عن التحيزات والمصالح الخاصة. النقطة ذات الصلة هنا هي أننا يمكن لنا أن نكشف المدى الذي تستخدم فيه القناعات الأخلاقية لدى الأشخاص كقناع لإخفاء سياسة القوة، وأن نعترض على هذه القناعات ونقوضها من أساسها. وهكذا نجد أن الحجة التي نبحثها هنا، لكي تكون حجة كاملة، يجب أن تبين لنا لماذا أن جميع الوسائل لتقليل سياسة القوة إلى الحد الأدنى مقضي عليها بالفشل.

وأخيرا يجب أن نلاحظ أيضا أن هذه الحجة في واقع الأمر لا تقيم الأدلة على أن عالمية القيم غير صحيحة، بل تفترض ذلك مسبقا. لأن منطق الحجة هو أن العالمية غير صحيحة ومن ثم لا يمكن أن تكون "القيم الأخلاقية العالمية" سوى ممارسة للقوة. ولكن هذا بطبيعة الحال لا يثبت زيف العالمية: إنه افتراض مسبق (وهو افتراض لا يمكن الدفاع عنه). وهذه المشكلة واضحة بصفة خاصة في عبارة والز القصيرة "نظرا لأنه لا يمكن تعريف العدالة تعريفا موضوعيا، تجد

الأمة القوية أمامها الإغراء بأن تدعي "أن الحل الذي تسعى إلى فرضه هو الحل العادل". وهكذا ينظر إلى الأمر كقضية مسلمة، ولكنه لا يثبت لنا أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم موضوعي عالمي للعدالة.

النقاط السابقة تثبت أن هذه الحجة ليست نقدا قويا للعالمية. وآخر نقطة نذكرها في هذا الصدد، كما فعلنا في مناقشة الحجة السابقة، هي أن مجرد النقد للعالمية الأخلاقية في حد ذاته نقد يصدر عن التزام أخلاقي. والشكوك التي تثيرها هذه الحجة ضد العالمية هي أنها في جانب منها تضفي الشرعية على القهر، والأساس الذي يبنى عليه هذا الاتهام هو القناعة بأن القهر خطأ. علاوة على ذلك نجد أن هذه القناعة التي تقوم عليها هذه الحجة يمكن أن نفسرها بأنها قناعة عالمية، لأن التفكير الذي تهتدي به هو أن من الخطأ لجميع الأشخاص أن يفرضوا قيمهم ومصالحهم على الآخرين.

(١٤)

وكما رأينا فيما سبق، أحد أخطاء الحجة الأخيرة هو أنها لا تجد خطئًا في وجود مبادئ عالمية، ولكنها تستهدف في الحقيقة جميع المبادئ الأخلاقية في حالة معينة. لذلك لا نجد أمامنا حجة موجهة ضد العالمية. وهذا يقودنا إلى الحجة التالية، وهي مثل الحجتين السابقتين حجة معيارية. وفقا لهذا النمط الثالث من التفكير الموقف النسبي أكثر معقولية لأنه يسمح للناس بأن تمارس أساليب حياتها الجماعية. ويقال في ذلك الصدد أن العالمية يقع عليها اللوم في التدخل الخارجي، ولا تظهر احتراما لمختلف أشكال الحياة. وقد عبر عن هذا الموقف والزر بوضوح شديد. على سبيل المثال يقول في كتابه مجالات العدالة **Spheres of Justice**:

نحن جميعا مخلوقات منتجة للثقافة، نحن نصنع ونسكن عوالم ذات معنى. ونظرا لأنه لا توجد طريقة لأن نضع ترتيبا لقيمة هذه العوالم وفقا لتفهمها للخيرات الاجتماعية، من العدل للرجال والنساء في كل عالم من هذه العوالم أن نحترم الثقافات التي يخلقونها. العدالة تضرب بجذورها في فهم ما تتميز به الأماكن والمثل والواجبات، وجميع الأشياء التي تشكل من جميع النواحي طريقة مشتركة في الحياة. تجاوز هذه التفاهمات يكون (دائما) فعلا بعيدا عن العدالة. (١٩٨٣:٣١٤).

ويضيف والزر أن تجاهل التفاهمات المشتركة لمجتمع هو "عدم احترام" لذلك المجتمع. وتثار حجة مماثلة في كتابه التفسير والنقد الاجتماعي **Interpretation and Social Criticism**. ويصف النقد الأخلاقي القائم على أساس معايير عالمية بأنه "نقد منعزل – يغزو حياة المجتمع. ويتخيل وجود ما يسميه "مكتب عالمي للنقد الاجتماعي" حيث يقوم موظفون عموميون تم اختيارهم وتدريبهم (هل يعني فلاسفة متخصصين؟ أو مفكرين سياسيين؟ أو رجال دين؟) بتطبيق نفس المبادئ الأخلاقية على كل بلد وكل ثقافة وكل أصحاب دين في العالم أجمع". ويرى أن النسبية الثقافية هي التي تظهر احتراما للأشخاص وتمكنهم من أن يعيشوا حياتهم بطريقتهم الخاصة، بينما العالمية الأخلاقية هي نوع من الحكم الاستعماري الخارجي. ويسوق جيمس تولي دعوة مماثلة. يعارض ما يسميه "الدستورانية الحديثة **modern constitutionalism**" وهي النظرة التي تتطلب معاملة متماثلة للجميع، لأنها تتجاهل الاتفاقات المحلية المعينة التي يتوصل إليها أعضاء مجتمعات فعلية. ولذلك يقترح علينا كمثل أعلى أن نأخذ الاتفاقيات والمواثيق التي يتم الاتفاق عليها من القاعدة إلى القمة بما يتناقض مع فرض مبادئ عالمية من القمة إلى القاعدة.

هذا النمط من التفكير نمط شائع ولكنه يصطدم بعدد من المشكلات. أولا يجب أن نسجل على الفور، كما هو الحال في الحجتين السابقتين، أن هذا التفكير نوع من العالمية في حالة تنكر، لأنه يذكر لنا أنه إذا وافق الناس على شيء ما، يصبح ذلك الشيء له شرعية أخلاقية، ومن ثم يضع معيارا عالميا. والأساس الذي يعتمد عليه هو وجود التزام عالمي ينص على أن الناس، وهذا يعني الناس جميعا، يجب ألا يتدخلوا في شئون غيرهم[٦٠]. (ويبدو أن والزر يسلم في وقت لاحق بهذا، لأنه كما لاحظنا من قبل، في كتاباته اللاحقة لكتابه **Spheres of Justice** مجالات العدالة يعتنق ما يسميه "عالمية التكرار **Reiterative universalism**". ويمكن أن نعبر عن هذه النقطة بطريقة أخرى بالنظر في مناقشة برنارد وليامز النقدية لما يسميه "النسبية الفجة **vulgar relativism**". ويعرّف وليامز هذه النسبية بأنها التأكيد على أن المجتمع يكون عادلا عندما يلتزم بالقيم التي يشارك فيها أعضاؤه، وفي الوقت نفسه لا يجب على أي بلد أن يفرض قيمه على بلد آخر. والنقطة التي يثيرها وليامز هي أن القناعة الثانية هي في حقيقة الأمر قناعة عالمية. ومن ثم لا تتفق مع رفض النسبية لأي قيم عالمية. لذلك عندما نقول، كما يفعل والزر، بأن الناس يجب ألا يتدخلوا في الطرق التي تنظم بها مجتمعات أخرى حياتها، فهذه دعوى بالعالمية ورفض للنسبية الثقافية. ولننظر إلى الموضوع من زاوية أخرى: نفترض أن القيم المشتركة في مجتمع ما قيم استعمارية وإمبريالية. إذا كانت هذه القيم تتفق مع الثقافة المشتركة بين أعضاء المجتمع، كما يتطلب دعاة النسبية، سيكون من العدل لهذا المجتمع أن يستعمر بلاد أخرى. ولكنه عندما يفعل ذلك ينتهك الحكم الأخلاقي الذي يقضي بعدم التدخل في شئون بلد آخر.

النقطة الثانية التي نلاحظها هنا هي أن هذا الرأي ربما يكتسب قدرا من القوة الحدسية نتيجة للخلط بينه وبين دعوى أخرى مختلفة. ربما نوافق على تصور مجتمع تحكمه القيم التي تولدت عنه، فقط لأننا نعطي قيمة للتضامن، ومن ثم نقر

مجتمعا تحظى المبادئ المطبقة فيه بالتأييد المشترك من جانب أعضاء ذلك المجتمع. ولكن هذا ليس من الضروري أن يكون دعوى بالنسبية، بل الأحرى أن يكون دعــوى عالمية، بمعنـــى وجود خيــر عالمي مثل خيــر التضامـــن أو الوحدة الاجتماعية.

والمشكلة الأخرى في دفاع والزر عن النسبية الثقافية، كما يلاحظ باري، هي أنها تعتمد على الخلط بين أمرين. لأنها ترى أننا عندما نقبل العالمية، يجب كأمر واقع أن نؤيد التدخل في شؤون الآخرين. ولكن لا يوجد سبب لأن نعتبر الأمر كذلك. ويجب أن نأخذ هنا في الاعتبار أمرين. أولا، يمكن لنا أن نقول، كما يفعل رولز، أننا نستهجن مجتمعا ما، ولكن في الوقت نفسه نؤمن بأن ذلك المجتمع له الحق في أن يحكم نفسه. (نبحث نظرية رولز بمزيد من التعمق في الفصلين الثالث والرابع). ثانيا، لا يوجد استنتاج مباشر من الدعوى بأن فعلا معينًا خطأ بأن هذا الفعل يجب تحريمه، وأن ننتقل من ذلك إلى دعوى ثالثة بأن أطرافا من الخارج من حقهم تنفيذ هذا التحريم. يقينا توجد حالات يعتقد فيها أنصار العالمية أن الممارسات التي يرونها في بعض البلدان ممارسات خاطئة، وأنها يجب تحريمها. ولكن عندئذ لكي يبين أنصار النسبية خطأ هذا القول سيتعين عليهم أن يقدموا لنا حججا ضد التدخل في جميع الظروف. وكما سوف نرى في الفصل السابع، من الصعب أن نسوق الحجة على أن التدخل دائما وفي جميع الحالات ليس له مبرر.

المشكلة الرابعة في هذه الحجة هي أن من القضايا الأساسية التي تعتمد عليها أن فكر عالمية القيم يرتكب إثما، لأنه يسمح لمجموعة واحدة من النـــاس (في الأغلب الأعم ولكن ليس على سبيل الحصر الشعوب الغربية) بأن تفرض أفكارها على بقية الإنسانية. لذلك من المناسب أن نسأل ما هو البديل. لأنه من المؤكد أن أيا كان ما يفعله الأقوياء، لا بد أن يترك بصماته على حياة الآخرين. لنفرض على سبيل المثال أنهم سيقررون عدم تطبيق حقوق الإنسان، قائلين بأن

سيادة الدول يجب أن نحترم فوق كل شيء. والمشكلة هنا هي أن مفهوم سيادة الدول هو كذلك مفهوم غربي، وتأكيد هذا المفهوم يعني أننا نفرض قيمنا على الآخرين. النقطة الأساسية هنا هي أننا من خلال ما نقوم به من أفعال أو ما نمتنع عن فعله لا يمكن لنا أن نتحاشى التأثير على حياة الآخرين: هذه حقيقة من حقائق العالم لا مهرب منها. وهكذا تستند هذه الحجة على وهم.

وقد يكون من المناسب أن نلخص هنا ما سبق أن قلناه. رأينا أنه لا توجد أي حجة من الحجج الثلاثة التي ناقشناها تبطل أو تنسخ عالمية النطاق. كل حجة منها لا تصمد أمام اعتراضات محددة، ولكنها تشترك في عيب مشترك بينها، ذلك أن كلاً منها على التوالي يعتمد على أخلاقية عالمية بديلة، تصر على قيم "احترام التنوع، أو "عدم استخدام لغة أخلاقية لدعم مصالح معينة" أو "احترام حق المجتمعات في تقرير المصير"[٦١] وكما لاحظ كوامي أنطوني آبيا:

من خصائص الذين يطرحون أنفسهم كأعداء للعالمية أن يستخدموا مصطلح عالمية وكأنه يعني شبه عالمية، والحقيقة هنا أن شكواهم ليست من العالمية على الإطلاق. الذي يعترضون عليه في حقيقة الأمر – ومن الذي لا يفعل؟- هو الهيمنة الأوروبية التي تتظاهر بأنها عالمية. وهكذا بينما تغلف المناقشة في الدعاوى المتعارضة للخصوصية والعالمية، لا يتم على الإطلاق السعي إلى معرفة الحقيقة الأيديولوجية الفعلية للعالمية، بل وفي واقع الأمر تقبل كقضية مسلمة. ومن الغريب... أن الهجوم على شيء يسمى "عالمية" يؤدي إلى الانغلاق في اختلافات محلية خالصة.

(١٥)

حان الوقت لكي نذكر النتائج التي انتهينا إليها. غطينا في هذا الفصل مساحة واسعة. رأينا أن ثلاثة اعتراضات شائعة على النسبية ودفاعات عن العالمية غير مقنعة. على وجه الخصوص رأينا أن:

١) الاتهام بأن النسبية يتعذر الدفاع عنها لأنها تسمح بممارسات غير عادلة،

٢) الدعوى بأن النسبية إما أنها تطمح إلى أن تكون صحيحة عالميا وبالتالي تتناقض مع نفسها وإما أن تدعي أن النسبية صحيحة ومن ثم تكون غير متسقة منطقيا، دعوى متسرعة.

٣) القول بأن النسبية تهدم نفسها قول أكثر إقناعا ولكنه لا يعطي دعما للعالمية.

عندئذ:

٤) تحولنا إلى حجة واعدة بدرجة أكبر للعالمية، الحجة العامة التي تقول شيئين، أن المبادئ الأخلاقية يجب أن تنطبق على جميع الأشخاص إذا كان الجميع متشابهين في خصائص أخلاقية، وأن الأشخاص في العالم أجمع لهم خصائص أخلاقية مشتركة..

وبعد أن دافعنا عن العالمية الأخلاقية ناقشنا في هذا الفصل ست حجج مفاهيمية مضادة. وهذه تشمل الاعتراضات بأن العالمية:

٥) تفترض طبيعة إنسانية مشتركة وأن هذا افتراض غير مقبول،

٦) يتولّد عنها مبادئ أكثر تجريدا وأكثر عمومية تجعلها ليست ذات صلة أخلاقيا،

٧) ليست لها صدى لدى الناس، ومن ثم لا يمكن أن تعمل كمثل أخلاقية فعالة،

٨) مضللة للطريقة التي ننشغل بها في جدال أخلاقي،

٩) لا تأخذ في اعتبارها طبيعة الظروف المحيطة بالتفكير الأخلاقي،

١٠) يدحضها وجود خلاف أخلاقي عميق.

وقد قدمنا في هذا الفصل الحجة على أنه ليس من بين هذه الحجج حجة واحدة مقنعة، وكذلك أن الانتقادات التي جاءت في الحجة الأخيرة تعطي تأييدا لنوع من عالمية التبرير. ثم انتقلنا بعدئذ إلى النظر في ثلاث اعتراضات معيارية على العالمية، وأعني الاعتراضات بأن العالمية

١١) تلغي التنوع،

١٢) ممارسة لسياسة القوة،

١٣) تشكل تدخلا في الحياة الجماعية للمجتمعات.

كذلك قدمنا الحجة على أنه لا يوجد بين هذه الاعتراضات الثلاثة اعتراض مقنع. لذلك دافع هذا الفصل عن عالمية النطاق ضد منتقديها. ولكن علينا أن ننتظر لنرى ما هي القيم العالمية. نقوم بهذه المهمة في الفصلين الثالث والرابع، وننظر فيهما فيما يجب أن تكونه المبادئ العالمية للعدالة.

الهوامش

(١) في مناقشة هذا الفصل لهذه الموضوعات أولا، لا يفصل بينها وبين مناقشة العدالة الاقتصادية والسياسية والمدنية في الفصلين التاليين. وسنعود في الفصول التالية إلى بعض الموضوعات التي يتناولها هذا الفصل.

(٢) يقول O'Neill "أن أنصار العالمية بصفة عامة يرجعون في التفكير والحكم الأخلاقي إلى مبادئ عالمية معينة تنطبق على حياة الجميع وفي كل المواقف. الفكرة المبدئية للعالمية هي أنه توجد مبادئ أخلاقية أو معايير أخلاقية تنطبق على الجميع وليس فقط على البعض. الدعوى التي تتعلق بالشكل ترتبط في أحوال كثيرة ارتباطا وثيقا بدعوى ثانية حول نطاق المبادئ العالمية. والتي يعتقد مفكرو العالمية بأنها مبادئ عالمية على نحو أو آخر، على الأقل بعض المبادئ الأساسية.

(٣) يميز David Wong أيضا بين عالمية النطاق وعالمية التبرير (١٩٨٤ص ١٨٩). اصطلاح "عالمية التبرير" يمكن أن يكون مضللا. الذين يرفضون ما أسميه "عالمية التبرير" (والذين يقبلون "عالمية النطاق") قد يسعون كذلك إلى يبرروا مبادئهم للجميع، بمعنى شرح الحجج التي يستندون إليها على تلك المبادئ. ما يرفضونه إذا هو الرأي القائل بأن مبدأ ما لا يمكن أن يطبق عالميا إلاّ إذا قبل الجميع الحجة على هذا المبدأ. وبذلك يقبلون إمكانية تطبيق مبدأ ما بشكل عالمي ونطاق عالمي، وأننا نستطيع أن نعطي أسبابا قوية على هذا المبدأ، حتى لو لم تكن هذه الأسباب مقبولة من الجميع. وبذلك يمكن أن يكونوا ملتزمين بالتبرير، ولكن ليس بالمعنى المستخدم في "عالمية التبرير". (وأشكر Geoffrey Scarre لإثارته لهذه المسألة.)

(٤) انظر استخدام Long لهذا التمييز (٢٠٠١ خاصة ص ٢٣٣-٢٣٦). ويدافع Long عن عالمية النطاق إلاّ أنه يرفض فكرة عالمية التبرير (٢٠٠١: ١٤٣-١٦٣).

(٥) تستخدم Seyla Benhabib أيضا تمييزا مماثلا ولكنها تستخدم تصنيفا أوسع. تفرق بين أربعة أنواع من العالمية. تشير إلى أن العالمية يمكن أن يكون لها " معنى أخلاقي" ينص على أن جميع الأشخاص يجب أن يعاملوا على أنهم "متساوون أخلاقيا". وهذا يشبه عالمية النطاق وإن لم يكن مماثلا تماما لها. لأنه يقول أنه يجب تطبيق قيمة واحدة على الجميع وبنفس الطريقة

(غير متطابق تماما مع عالمية النطاق لأنه يقول بأن الأفراد يجب أن يعاملوا بدرجة متساوية من الاحترام وأن العالمية تتفق مع مبادئ ذات نطاق عالمي وذات شكل عالمي تخص كيانات غير فردية مثل الأمم). النوع الثاني من العالمية هو ما تسميه "استراتيجية التبرير"، والذي ينص على أن المعايير تكون عالمية إذا كان من الممكن تبريرها للجميع. النوع الثالث من العالمية يقوم على دعوى وصفية بأن جميع الأشخاص يشتركون في طبيعة بشرية مشتركة. وأخيرا النوع الرابع من العالمية هو العالمية القانونية، التي ترى أن العالمية القانونية لا تكون مقبولة إلاّ إذا قبل المرء نظاما قانونيا عالميا ، وترى على خلاف ما يراه Larmore أن العالمية الأخلاقية لا تكون ممكنة إلاّ فقط عندما تعتمد على قابلية التبرير عالميا. والترتيب الذي ذكرته لهذه الأنواع الأربعة للعالمية يختلف عن ترتيب Benhabib لها.

(٦) الهامش في نهاية هذه الجملة نقلا عن Beitz، انظر كذلك Pogg (1989:270، هامش ٣٧)

(٧) انظر على سبيل المثال ما كتبه Pogg عن العالمية الأخلاقية: (٢٠٠٢ a، خاصة ص ٣٠-٣٢)

(٨) كلمة "معقول" هنا لها أهمية شديدة للدعوى بأن المعايير يجب تبريرها لجميع غير الملتزمين التزاما كاملا بمصلحتهم الشخصية، والذين يريدون أن يكونوا قادرين على التوصل إلى اتفاق منصف مع الآخرين.

(٩) انظر كذلك Benhabib (1992،1995،1999، وForst(2002) خاصة ص ١٥٤-٢٢٩) وAndrew Linklater (1998) – ويؤمنون جميعا بعالمية التبرير إضافة إلى عالمية النطاق.

(١٠) لأمثلة أخرى قارن C Jones (1999) وHamshire (1983)، الكتاب بصفة عامة، بالأخص ص ١٢٦-١٣٩) انظر كذلك Walzer (1987:23-25).

(١١) انظر كذلك بشكل أعم مناقشة Scanlon للنسبية (١٩٩٨: ٣٢٨-٣٢٦).

(١٢) انظر Bielefeldt (2000: 114-117، خاصة ص ١١٦(، ودوار (١٩٩٨:١٢-١٣ و٤٣)، وPogg (1989: 269، قارن كذلك ص ٢٢٧-٢٣٠) وTaylor (1998، خاصة ص ٣٧-٣٨، ٤٨-٥٣، ١٩٩٩ خاصة ص ١٢٤-١٢٦، ١٣٣-١٣٨، ١٤٣-١٤٤). انظر كذلك عبد الله النعيم (١٩٩٩، خاصة ص ١٥٣ و١٦٦-١٦٨). لمفهوم الإجماع المتداخل انظر Rawls ((1993b: 133-172

(١٣) لتحليل معاصر انظر (Putnam 1993).

(١٤) لنقطة مشابهة انظر (Beitz 2001: 279).

(١٥) بعض الجماعاتيين بطبيعة الحال يدفعون بدعوى ما بعد أخلاقية meta-ethics بأن المبادئ الأخلاقية الصحيحة هي تلك المبادئ التي يكون لها مكان في المعتقدات الأخلاقية المشتركة

للجماعة، وبذلك ينكرون عالمية الأخلاق. وللخلط بين المسائل يدفع Walzer صراحة بدعواه في كتابه مجالات العدالة Spheres of Justice (1983:313). ولكنه في كتاب لاحق أعادة صياغة موقفه وبصفه كما ذكرنا أعلاه بأنه نوع من العالمية – أي عالمية التكرار Reiterative universalism

(١٦) انظر كذلك تمييز Jack Donnelly بين النسبية الثقافية الراديكالية والقوية والضعيفة. دعوى النسبية الراديكالية هي أن الحقوق الوحيدة للناس هي تلك الحقوق التي يمكن أن تستمد من ثقافاتهم، أما النسبية القوية فتقول بأن الحقوق تستمد أساسا من ثقافة الناس ولكن يجب أن تكون مشروطة ببعض حقوق الإنسان الأساسية، النسبية الضعيفة ترى أن حقوق الإنسان لا يمكن أن تنتهك إلاّ فقط في ظروف استثنائية قصوى. لتعريف هذه النظرات النسبية انظر Donnely (1989: 109-110). قارن كذلك (١٩٨٩: ١٠٩-١٢٤).

(١٧) لمثال على هذا الخط من التفكير انظر Alan Gewirth (1994:29) و Tzvetan Todorov (1993: 389-390)).

(١٨) للمزيد من المناقشة المتصلة بهذه النقطة انظر مناقشة Kymlicka لما يمكن أن نعنيه بتفسير القيم المشتركة. (١٩٩٣: ٢١١-٢١٥).

(١٩) يستقصي John Kekes هذه الطريقة في الدفاع عن النسبية (ولكنه لا يقرها): انظر مناقشته لممارسة الدنكا في دفن الناس أحياء (١٩٩٤: ٥٣-٥٩).

(٢٠) تدين Hilary Putman النسبية على نفس الأسس: (١٩٨١: خاصة ص ١١٩-١٢١).

(٢١) انظر حجة Habermas المتصلة بهذه النقطة بأن منهج Foucalt في علم الأنساب (السلالات) منهج معيب لأنه يناقض نفسه (١٩٨٧: ٢٧٩-٢٨١، ٢٨٦).

(٢٢) للمراجع عن هذا النمط من التفكير انظر القسم التاسع.

(٢٣) بعد أن أوضحنا ذلك ربما يتولد عن هذا النمط من التفكير قدر من التأييد للعالمية الأخلاقية. الفكرة هنا هي أن العالمية الأخلاقية تتناسب في أفضل الأحوال مع الخبرة الأخلاقية للناس، وهذا يعطيها معقولية ظاهرية. للمزيد من المناقشة لهذا النمط من التفكير انظر Caney (1999 B: 23-24).

(٢٤) ربما يعترض بعض القائلين بالخصوصية على صحة المبدأ الأول، قائلين أنه من غير الصحيح أن نفكر في الأخلاق بلغة "المبادئ". لا يسمح المجال هنا بمناقشة كاملة لهذا الرأي. لنقد مقنع لمثل هذا الموقف انظر (O'Neill 1996: 77-89).

(٢٥) للتعرف على الاحتياجات الإنسانية المشتركة انظر (Foot 2002: 33).

(٢٦) عن الاحتياجات الفسيولوجية للناس انظر مناقشة Keith Graham المتعمقة لما يسميه "القيود المادية" ١٩٩٦:١٤٣. قارن كذلك ص ١٤٣-١٤٦) وبشكل أعم مناقشته للأنواع المختلفة من القيود التي يواجهها الفاعل (١٩٩٦، خاصة ص ١٣٧-١٤٣).

(٢٧) جدير بالذكر أن مفكري ما بعد التركيبيةpost-structuralist مثل R. B. Walker يدركون هذه النقطة. يقول Walker "يبدو أن هناك دليل دامغ على أننا جميعا نشترك في أوجه نقص مشتركة وسوء تنمية مشتركة وكوكب أرضي هش. يجب علينا أن نقاوم العالمية المقدمة داخل إطار غطرسة الإمبراطوريات، ولكننا نحتاج إلى أن نستكشف الإمكانيات المتأصلة في الروابط وفي أوجه الضعف وأوجه التضامن المشتركة" (١٩٨٨:١٣٥)

(٢٨) لنسخة مبكرة من هذه القائمة قارن Nussbaum (222أ: ٧٨-٨٠). وانظر بشكل عام (a: 70-96٢٠٠٠)

(٢٩) قارن كذلك Nussbaum (1999: 7-8)

(٣٠) على سبيل المثال يعترض Rortyعلى بعض الليبراليين على أساس أنهم يتمسكون بالفكرة التي سادت في عصر التنوير، بوجود شيء يسمى طبيعة إنسانية مشتركة، ووجود قاعدة تكمن فيها أشياء تسمى "حقوق"، وهذه القاعدة لها أولوية أخلاقية على التركيبات "الثقافية" البحتة" (١٩٩١b:207). وقارن أيضا (١٩٨٩٠: xiii، 59، 195-196، 213 :c 1991) انظر كذلك) ١٩٩١c:215). للإطلاع على نقد مقنع لوصف Rotry للطبيعة الإنسانية انظر Geras (1995: 47-70).

(٣١) للرجوع إلى حجج جيدة دفاعا عن الطبيعة البشرية والسمات المهمة أخلاقيا للأشخاص، قارن Geras (1983:95-116) و Hurka (1993:9-51) و Perry (1998: 61-71).

(٣٢) Perry في معالجته الممتازة لهذا المفهوم يقول بوضوح شديد أنه بينما توجد طبيعة إنسانية مشتركـــة إلا أن هذا لا يتطلب أن يكون الناس متماثلين (١٩٩٨:٦١-٧١، خاصة ص ٦٤-٦٥).

(٣٣) ربما ينبغي لنا كذلك أن نسجل أن إنكار وجود طبيعة إنسانية يفتح الباب أمام أسوأ أنواع العنف، لأن من بين الطرق الشائعة لإضفاء الشرعية على القسوة على الآخرين إنكار أن هؤلاء الآخرين آدميين حقيقة.(Perry 1998:59). على سبيل المثال في عام ١٩٩٤ محطة الإذاعة التي يسيطر عليها الهوتو وصفت التوتسي بأنهم صراصير يجب التخلص منهم (كين ١٩٩٦:١٠).

(٣٤) لمزيد من المناقشة انظر تحليل O'Neill للاعتراض القائل بأن عالمية الأخلاق مدانة بأنها "صورية فارغة" لا يمكن أن تفيدنا في شيء (١٩٩٦:٧٧: قارن كذلك ٧٧-٨٩). وتذكرنا أونيل بطبيعة الحال بنقد Hegel لفلسفة Kant في عالمية الأخلاق وتبريره لأهمية المعايير الأخلاقية التقليدية.

(٣٥) قارن أيضا Walzer (1977: xv، 1987:62). انظر كذلك مناقشة نورمان دانييل المتبصرة عن Walzer يقول Daniels أن Walzer يعتنق نوعا متطرفا من داخلية الدافع الأخلاقي internalism (01996:112-113) لنقده اللاحق لداخلية الدافع الأخلاقي عند Walzer انظر (١٩٩٦:١١٣-١١٧).

(٣٦) توجد إشارة إلى هامش في نهاية هذه الجملة يشير فيه Bell إلى Walzer (1988: x، 19، 233-235). انظر Bell (1993: 82 هامش ٢٢). للرجوع إلى نظرة مختلفة تماما تسترشد كذلك بالاعتبارات حول دوافع الدفاع عن النسبية انظر Gilbert Harman(1989، خاصة ص ٢٧٢-٢٧٣).

(٣٧) النص الأصلي بالطبع "الفلاسفة فقط فسروا العالم بطرق مختلفة، المهم هو تغييـــره" (Marx 1988(1845): 158)

(٣٨) استـــخدم الكثيـــرون الحجة الـــواردة في هذه الفقـــرة. انظر عـــلى سبيل المثـــال (Galston (1991:158 و Habermas (1992a: 45-57)، وكذلك Kymlicka (1989: 65-66) وأيضا Waldron (1989: 575-578 و ٢٠٠٠: ٢٣٤-٢٣٦). من بين الفرضيات الأساسية في كتاب Nagel الكلمة الأخيرة The Last Word أن الأوصاف النسبية التي تنظر إلى آراء الناس في إطار سوسيولوجي بأنها ليست أكثر من القيم السائدة في مجتمعهم، هذه الأوصاف تسئ تفسير الطريقة التي ينظر بها الناس إلى معتقداتهم الخاصة: انظر (١٩٩٧ خاصة ص ١٣-٣٥ و ١٠١ - ١٢٥). انظر كذلك Dworkin (1996). لمزيد من المناقشة عن كيف تؤيد هذه الاعتبارات عالمية الأخلاق انظر Caney (1999b: 23-24)

(٣٩) للمناقشة الوثيقة الصلة بهذه النقطة انظر Brown (1996: 177) و McCarthy (1994: 80-81) وأيضا Walzer (1987:25, 1994: 1-9).

(٤٠) هذه العبارة هي بالطبع عنوان كتاب Nagel.

(٤١) انظر أيضا (١٩٩١a خاصة ص ٢٩-٣٠ و ١٩٩١c: 212-213).

(٤٢) يوجد هامش بعد كلمة "مجتمعات" يشير إلى كتابات Rotry و Tully التي تعزز أيضا نفس الفرضية.

(٤٣) من المهم في هذا السياق أن ننظر إلى نظرية Alasdair MacIntyre الأخلاقية. يؤكد MacIntyre بشدة أن التفكير الأخلاقي لا يحدث سوى فقط في داخل التقاليد (١٩٨٨،

١٩٩٠٠). ولكنه أيضا ينكر النسبية (١٩٨٨: ٣٥٢-٣٦٩) ويقول بأنه من الممكن تقييم التقاليد عقلانيا (١٩٨٨، خاصة ٣٥٤-٣٥٦ ، ٣٦٢ و ١٩٩٠: ١٨٠-١٨١).

(٤٤) المثال الآخر على عالمية غير ملتزمة بنظرة من اللامكان هو "أخلاق المداولة " discourse ethics عند Habermas. وكما سنرى في الفصل الثالث عندما ننظر في دفاعه عن الحقوق العالمية، يدافع Habermas عن العالمية بتحليل الطريقة التي يستخدم بها الناس لغة الأخلاق (١٩٩٢ a، b، 1993) ويقدم لنا حجة أصلانية transcendental تستخرج القيم العالمية باستكشاف الافتراضات التي تشكل أساس استخدامنا للمصطلحات الأخلاقية. وبذلك تعمل من داخل الخبرة البشرية. لمثال آخر انظر (Galston 1991:49).

(٤٥) هذه الحجة كذلك عرضة لاعتراض ثان، ولكن نظرا لأن هذا الاعتراض يستخدم كذلك ضد الحجة التالية فسوف نناقشه في القسم العاشر.

(٤٦) قارن (Harbour 1995: 155-170).

(٤٧) لبيان أسبق عن هذه الحجة انظر (Caney 200 d ؛٥٧).

(٤٨) هذا التمييز مشابه، وإن لم يكن مطابقا، لتمييز David Wong لعدم التكافؤ بين "التفسير" و"التبرير" و"التقييم" (١٩٨٩: ١٤٠-١٥٨ خاصة ص ١٤٠). ما أسميه "عدم التكافؤ المفاهيمي" هو نفس ما يسميه ونج "عدم تكافؤ التفسير". وما أسميه "عدم التكافؤ الأخلاقي" يضم معا الفئتين الأخيرتين عند ونج.

(٤٩) انظر كذلك رجوع Benhabib إلى Davidson و Putman في نقد Lyotard و Rotry ((1995:245).

(٥٠) لبعض هذه الأنواع من الاعتبارات انظر Barry (1995a: 195-199 خاصة ص ١٩٨-١٩٩، و١٩٩٥ب:٧٧-٧٨)، (Joshua Cohen 1986: 467-468)، Games Fishkin (1984: 760) و (James Nickel 1987: 73) و (Nagel 186:148).

(٥١) من المهم أن نؤكد أن هذه الحجة لا يستخدمها جميع مفكري ما بعد الحداثة وما بعد التركيبية. بعض هؤلاء يلتزمــون صراحة بمبــادئ الأخـــلاق العالميـــة. (Derrida 2000، 2001).

(٥٢) تقدم O'Neill ردين إضافيين ضد الرأي القائل بأن العالمية تؤدي إلى التماثل. وتشير أولا إلى أن "المبادئ العالمية... لا تضع قيودا ثقيلة على الفعل الأخلاقي. لذلك تسمح بالتنفيذ المتغاير" (١٩٩٦:٧٥). ثانيا نلاحظ أن المبادئ العالمية في أحوال كثيرة تنطبق فقط على مجموعات فرعية من الأفراد. على سبيل المثال ، الدعوى بأنه يجب أن يوجد حق عالمي للآباء في الحصول على دعم المالي (من الدولة) سيطبق فقط على الآباء (١٩٩٦:٧٥).

(٥٣) أستعير هذه الطريقة في طرح هذه النقطة من O'Neill. تسعى O'Neill إلى أن ترد على الاتهام بأن "المبادئ العالمية بحكم الأمر الواقع هي مبادئ تأمر أو تنهي عن... معاملة متماثلة لجميع الحالات التي تتناولها" (١٩٩٦:٧٤). ووجهة نظري هي أن هناك فرقا كبيرا بين أن تأمر المبادئ العالمية بسلوك معين أو أن تنهي عن هذا السلوك.

(٥٤) يمكن أن نقول نفس الشيء بالإشارة إلى العالمية التي يقول بها Andrew Linklater. يؤكد Linklater نظرة عالمية ولكنه استنادا إلى Habermas يؤكد بشدة أهمية الحوار (١٩٩٨، خاصة ٨٥-١٠٨).

(٥٥) لمناقشة مطولة عن أن المفكرين الليبراليين المحدثين، بمعاملة الآخرين على أساس المصطلحات الليبرالية الخاصة، يستوعبونهم ويتغاضون عن خصوصيتهم، انظر Tully 1995)، خاصة ص ٢٣-٢٥ ، ٣١، ٣٤-٩٨). يعترض Tully بشدة على هذا النمط من الحجة- ويمثله المبدأ الثالث – والذي يؤدي إلى أننا يجب أن نعطي الحقوق والواجبات للآخرين على أساس أن لهم نفس الخصائص الأخلاقية والمكانة الأخلاقية مثل أي شخص آخر (١٩٩٥: ٩٧).

(٥٦) أعتقد أن Barry يبالغ نوعا ما في عرض حجته وأن هناك عددا أكبر مما يظن من الاستثناءات يمكن أن تنجح في اختباره، قارن Caney (2002 b).

(٥٧) كثيرا ما لوحظ أن الكثيرين من منتقدي العالمية هم أنفسهم يفترضون مبادئ أخلاقية عالمية. انظر على سبيل المثال Linklater (1998: 48، 67-73)، Thomas McCarthy (1992: xiii)، قارن ١٢)، و Stephen White (1992: 134-135).

(٥٨) انظر (٢٠٠٢ a خاصة ص ١١٤، ١١٩، ١٣١).

(٥٩) جدير بالملاحظة أيضا أن Faucalt يتقبل بعض القيم العالمية مثل حقوق الإنسان: (٢٠٠٢ c: 474-475) و (١٩٩٧ a: 164). إلا أنه من ناحية أخرى متشكك في فكرة العقلانية العالمية (٢٠٠٢ a: 126-133). علاوة على ذلك ينتقد الاعتقاد بأن النقد يقتضي ضمنا "البحث عن هياكل أساسية ذات قيمة أخلاقية" (١٩٩٧ c:315).

(٦٠) يلاحظ White هذه النقطة في تعليقه الموجز البارع على Walzer (1992: 315).

(٦١) نلاحظ أننا ركزنا في هذا الفصل على كيفية تعامل عالمية النطاق بشكل جيد مع الحجج المضادة للعالمية، نظرا لأن هذا هو نوع من العالمية يقره جميع أصحاب النظرة العالمية. وجدير بالملاحظة أن بعض الحجج المضادة للعالمية ليست لها قوة ضد عالمية التبرير. على سبيل المثال الدعوى بأن العالمية الأخلاقية لا تحترم التنوع الثقافي ليس لها أي قوة تذكر ضد عالمية التبرير، لأن عالمية التبرير تقول بأن المعايير لا تكون صحيحة إلا فقط بقدر ما يمكن تبريرها للجميع. بهذا الشكل تحمي الأقليات من الخضوع للقيم التي تفرضها الأغلبية عليهم.

الفصل الثالث

العدالة المدنية والسياسية

ثلاث درجات من خطوط العرض تبطل جميع الشرائع،
خط طول يقرر ما هي الحقيقة... عدالة هزليّة يحيط بها مجـــرى
مائي! الصواب مع الذين يعيشون هذا الجانب مـــن البرنيـــز،
والخطأ مع الجانب الآخر... هل يمكن أن يوجد شـــيء أكثـــر
غرابة من أن يكون لرجل الحق في قتلي، فقط لأنه يعيش علـــى
الجانب الآخر من المياه.

61: (1670) 1885 Blaise pascal

بعد هذه الدراسة النقدية للاعتراضات العديدة على عالمية القـــيم الأخلاقيـــة، وبعد أن أوضحنا وجود أساس عقلاني للعالمية، ننظر في الفصل الثالث والفـــصل الرابع في نوعين مختلفين من القيم العالمية. نبدأ في الفصل الثالث بتحليل المبـــادئ العالمية للعدالة السياسية والمدنية (إن كان هناك مثل هذه المبادئ) التـــي يجـــب أن تسود. حيث تشير عبارة العدالة السياسية والمدنية إلى مبادئ العدالة التـــي تحـــدد الحريات السياسية والمدنية، إن كان هناك أي من هذه الحريات، التـــي يجـــب أن يتمتع بها الناس[١]. وننظر في عدة مسائل مثل: ما هي الحريات السياسية والمدنية التي يحق للناس الحصول عليها لكي تتحقق العدالة؟ وعلى أي أساس يحق للأفـــراد أن تكون لهم هذه الحريات؟ هل تشترط العدالة السياسية والمدنية الالتزام "بالحقوق" وأعني "حقوق الإنسان"؟ أم أن لغة الحقوق، كما يدعي الكثيرون من المنتقدين، غير مقبولة أخلاقيا، وتسبب الفرقة وافتقاد التماسك الاجتماعي؟ إضافة إلى ذلـــك هـــل الجهود الرامية لدعم حقوق الإنسان في الحريات السياسية والمدنية ليست أكثر مـــن امبريالية ثقافية؟

الفصل التالي (وهو الفصل الرابع) يكمّل هذا الفصل، ويبحث ما المبادئ العالمية التي يجب أن تتبناها عدالة التوزيع. وهكذا يرتبط الفصلان الثالث والرابع معا لتقديم تحليل للمبادئ العالمية للعدالة التي يجب أن تطبق على مستوى عالمي(٢).

ولكي نعالج هذه المسائل التي نركز عليها اهتمامنا في هذا الفصل، نبدأ في القسم الأول بتحليل حقوق الإنسان، نظرا لأن هذا المصطلح يلعب دورا هاما ومركزيا في الوصف المعقول للعدالة السياسية والمدنية. بعد ذلك نطرح فرضية عامة حول تبرير حقوق الإنسان السياسية والمدنية (القسم الثاني). وننتقل من ذلك إلى تحليل أربع حجج لوجهة النظر العالمية على حقوق الإنسان، ننتقد ثلاث حجج منها، ولكن ندافع عن الحجة الرابعة (الأقسام الثالث إلى السابع). بعد ذلك نبحث وجهة نظر بديلة، غير وجهة النظر العالمية، للدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، يقدمها جون رولز في كتابه قانون الشعوب **The Law of Peoples (1999b)** (القسم الثامن). وفي بقية هذا الفصل الثالث نناقش أربعة اعتراضات على حول حقوق الإنسان السياسية والمدنية، القول بأن حقوق الإنسان نوع من الإمبريالية (القسم التاسع)، وأنها تؤدي إلى الهيمنة (القسم العاشر) وتولّد أنانية فردية وتدمر المجتمع (القسم الحادي عشر). بعد ذلك ننظر في الاعتراضات التي يثيرها أصحاب النظرة الواقعية، بأن السياسة الخارجية لحماية حقوق الإنسان السياسية والمدنية، هي في الواقع العملي ممارسات انتقائية ومتحيزة، وغطاء للسعي إلى تحقيق المصالح القومية. (القسم الثاني عشر).

(١)

نظرا لأننا نسوق الحجة في هذا الفصل على أن العدالة السياسية والمدنية تتطلب أن يتمتع جميع الأشخاص بمجموعة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية،

من الضروري أن نبدأ بتحليل لحقوق الإنسان، بادئين بفحص مفهوم "الحق". وأستخدم فيما يلي وصفا عاما لخصائص الحقوق، وأملي من ذلك أن أتجنب بعض المجادلات عن طبيعة الحقوق. وأفسر عبارة أن مجموعة معينة من الناس "لديهم الحق" على أنها تعني أن من حقهم أن يعاملوا بطرق معينة: وأن الآخرين يقع عليهم واجب معاملتهم بطريقة معينة. وهذه الواجبات ليست واجبات من قبيل العمل الخيري، أو من قبيل الإحسان أو المعاملة الإنسانية: عندما يكون لأحد الأشخاص حق ما، يكون في استطاعته أن يطالب به كي تتحقق العدالة[٣].

وهذا يثير مسألة من الذي تقع عليه الواجبات وما هي هذه الواجبات، سنقدم فيما يلي إجابات مختلفة على هذا السؤال. ويجب أن نشير إلى التمييز بين أمرين. أولا يجب أن نميز بين تلك الأوصاف للحقوق التي يتولد عنها واجبات سلبية وتلك التي يتولد عنها واجبات إيجابية. بعض الحقوق يترتب عليها فقط واجبات سلبية، تتطلب الامتناع عن أفعال معينة. في الجانب الآخر توجد حقوق يترتب عليها واجبات إيجابية، لا تتطلب فقط أن نمتنع عن انتهاك حقوق شخص آخر، ولكن كذلك أن نعمل من أجل حماية هذه الحقوق. التمييز الثاني يطرحه بوج. يميز بوج بين التصور التفاعلي والتصور المؤسسي للحقوق. وفقا للتصور المؤسسي للحقوق لكي نفترض وجود حق يعني القول بأن النظام المؤسسي يجب أن يضمن هذا الحق لأعضائه. وهكذا يقع واجب حماية حقوق شخص ما على زملائه الأعضاء في المؤسسة. في الجانب الآخر التصور التفاعلي، وهو أن حقوق أي شخص هي واجبات تقع على عاتق جميع الأشخاص الآخرين، وليس فقط على الذين ينتمون إلى النظام المؤسسي أو النظم المؤسسية التي ينتمي إليها هذا الشخص. الفرق الأساسي بين النظرة التفاعلية والنظرة المؤسسية هو أن النظرة المؤسسية، كما يدل اسمها، تعطي دلالة أخلاقية للمؤسسات ولعضوية تلك المؤسسات[٤]. عندئذ تواجهنا مجموعة متنوعة من الأوصاف للعلاقة بين الحقوق والواجبات- أوصاف سوف نقوم بتقويمها لاحقا.

بعد هذا التحليل المبدئي لفكرة الحق، يمكن أن ننتقل الآن إلى مسألة ثانيــة: ما "حقوق الإنسان"؟ حقوق الإنسان هي حقوق يتمتع بها كل شخص لأنــه إنــسان. ولكي نوضّح ما يميز حقوق الإنسان، من المفيد أن نستخدم التمييز الــذي يــضعه إتش إل آيه هارت بين "الحقوق العامة" و"الحقوق الخاصة". حقوق الإنــسان بهــذا المعنى هي حقوق عامة يملكها جميع الأشخاص. فــي الجانــب الآخــر الحقــوق الخاصة ليست حقوقا يتمتع بها شخص ما فقط لمجرد أنه شخص، بل يكتسب حقــا خاصا عندما تكون له صفات خاصة تنشئ له هذا الحق الخــاص. مــن الطــرق الشائعة لاكتساب حق خاص على سبيل المثال الدخول في تعاقد مع شخص آخــر. ولكن يوضح هارت أن الحقوق الخاصة لا تكتسب بالاتفاق فقط. قد يكون لــبعض الأشخاص حقوق خاصة لأنهم يشغلون دورا اجتماعيا يقترن بحقوق خاصة، وربما كذلك بواجبات خاصة، حتى لو قرروا عدم القيام بهذا الدور الاجتماعي. ويمكن أن نميز بين أنواع مختلفة من الحقوق الخاصة. لننظر أولا فيما يمكن أن نسميه حقوق المواطنة أو بعبارة أكثر دقة الحقوق المدنية، وأعني بذلك تلك الحقوق التــي تنــشأ عن عضوية شخص ما في مجتمع سياسي. وقد تشمل الحقوق المدنية على ســبيل المثال حق الإقامة أو الحق في التصويت في الانتخابات التي تجــري فــي ذلــك المجتمع، أو الحق في الترشيح للمناصب العامة. الذين يتمتعون بالحقوق المدنية قد يكتسبون تلك الحقوق بالاختيار (يختارون الحصول على المواطنة وتقبــل الدولــة طلبهم)، أو قد يكتسبون تلك الحقوق لأنهم ولدوا في ذلك النظام الــسياسي. الفئــة الأخرى من الحقوق الخاصة هو ما يطلق عليه الحقوق الثقافية، والمقصود بها تلك الحقوق التي تكون لأحد الأشخاص بوصفه عضوا في مجتمع ثقافي[٥]. على سبيل المثال يقول العديد من الباحثين في الفترة الأخيرة، من أبرزهم كيملكا، أن مبــادئ العدالة يجب أن تكون حسّاسة للهويات الثقافية للأشخاص، وهذا بدوره يتطلــب أن يكون لأعضاء بعض الجماعات الثقافية حقوق خاصة لحمــاية هويتهم الثقافية. وفقــا

لهذه النظرة يملك بعض الأشخاص (الأعضاء في أقليات ثقافية) بعض الحقوق الخاصة (حقوق ثقافية) يكتسبونها نتيجة لعضويتهم في تلك الثقافات. هذه الحقوق الخاصة قد تشمل الحق في أن يستخدموا لغتهم الخاصة، أو الحق في تعليم أولادهم وفقا لمعايير ثقافتهم (وبالتالي استثنائهم من نظم التعليم المطبقة على مستوى الدولة)، أو الحق في ارتداء الملابس وفقا لتقاليدهم (وبالتالي استثنائهم من القواعد التي تسري على مستوى الدولة، مثلا ارتداء الخوذة الواقية من التصادم عند قيادة دراجات نارية).

ومن المناسب أن نضيف هنا نقطتين حول حقوق الإنسان. أولا قد يكون من المفيد أن نميز بين نظرة الحد الأدنى ونظرة الحد الأقصى لحقوق الإنسان السياسية والمدنية[٦]. وأعني بنظرة الحد الأقصى للحقوق بيانا لحقوق الإنسان يعطي لجميع الأشخاص مجموعة الحقوق الديمقراطية الليبرالية التقليدية. وهذا يشمل حقوقا مثل الحق في حرية العمل، طالما أنه لا ينتقص من حرية الآخرين، والحق في حرية العقيدة وحرية تكوين الروابط وحرية التعبير والحق في التصويت والحق في المحاكمة العادلة وما إلى ذلك. بعبارة أخرى موقف الحد الأقصى يعطي لجميع الأشخاص المجموعة المتعارف عليها للحقوق والتي تؤكدها النظرية الديمقراطية الليبرالية. نظرة الحق الأدنى على النقيض من ذلك تعطي للأفراد بعض حقوق الإنسان الجوهرية جدا، إلا أنها تستبعد حقوقا أخرى (مثلا الحق في التصويت). البعض كما سنرى يفضلون نظرة الحد الأدنى. والتحليل التالي يناقش عدم الاتساق المنطقي في هذا النوع من الاستراتيجية.

ثانيا، وهذا يتصل بالنقطة الأولى، عندما نقوم بتقويم البيانات التالية عن الحقوق، يجب أن نضع في الاعتبار الشروط الثلاثة التي تشكل الحد الأدنى لأي نظرية سليمة عن حقوق الإنسان. نظرية حقوق الإنسان السياسية والمدنية يجب أن:

١) تكون قادرة على أن تعطي المعايير التي تتحدد علـــى أساســها حقــوق الإنسان السياسية والمدنية التي يجــب أن تكــون للأشــخاص (معيــار التحديد).

٢) أن تضع الخطوط العامة لمجموعة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية التي تتفق مع نظرية السياسة المحلية (معيــار التوافــق مـــع الـــسياسة المحلية)(٧)

٣) أن تضع الخطوط العامة لمنظومة مترابطة منطقيـــا لحقـــوق الإنـــسان السياسية والمدنية، أي أنها يمكن أن تقدم وصفا مترابطا منطقيا للحقوق التي تؤكدها، وكذلك للحقوق التي ترفضها (معيار الاتساق المنطقي)(٨).

وآمل أن تكون هذه المتطلبات المفاهيمية الأساسية لكي تكون أي نظرية عـــن حقوق الإنسان نظرية سليمة متطلبات واضحة بذاتها وليست موضعا للخلاف. يتطلب الشرط الأول أن تكون النظرية قادرة على أن ترشدنا إلى ما يجب عملـــه، ويتطلـــب الشرطان الثاني والثالث أن تكون النظرية الكلية متسقة (دون تناقض ذاتـــي). ولكـــن كما سنرى العديد من الأوصاف الشائعة لحقوق الإنسان تخالف شرطا أو أكثـــر مـــن هذه الشروط. وقبل أن نمضي إلى أبعد من ذلك قد يكون من المناسب أن نشير إلـــى أن الشرط الثاني لا يتطلب أن يكون وصفنا للحقوق السياسة والمدنية العالمية ممـــاثلا للحقوق السياسية والمدنية التي نعتقد أنها يجب أن تطبق داخل الدولة. الشرط الثـــاني يتسق تماما مع القول بمنظومة من الحقوق تطبق داخل الدولة ومنظومة أخرى تطبق على المستوى العالمي، طالما يكون من الممكن إعطاء ســـبب لعـــدم التماثـــل بـــين السياقين، وبالتالي أن الحقوق التي تطبق في سياق "محلي" يجب ألا تطبق في ســـياق "عالمي". وباستخدام مصطلحات الفصل الأول، ينبغي على من يسوق هذه الحجـــة أن يقدم تحليلا على المستوى الأول ليثبت لنا كيف أن السياقين المحلي والعالمي مختلفان اختلافا جوهريا في المسائل ذات العلاقة الواضحة بالأخلاق.

(٢)

بعد هذا التحليل المبدئي الضروري، يمكن لنا الآن أن نبحث الحجج التي تساق دفاعا عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، وكذلك عن مضمون هذه الحقوق. ولكن قبل أن نحلل هذه الحجج، أريد في هذا القسم أن أطرح دعوى عامة حول الحجج التي تؤيد الحقوق السياسية والمدنية وأعني بذلك:

دعوى النطاق (المستوى الأول): التبريرات القياسية للحقوق في الحريات السياسية والمدنية يستتبعها وجود حقوق إنسان في هذه الحريات السياسية والمدنية ذاتها[٩].

الأساس المنطقي التقليدي للحقوق السياسية والمدنية وفقا لهذه الدعوى يعني منطقيا أن كل شخص يملك هذه الحقوق، ومن ثم فهي حقوق إنسان. وليست حقوقا خاصة لأشخاص معينين. ولكي لا يساء فهم هذا القول ينبغي التأكيد على أنه لا يعني أنه لا يمكن أن توجد حقوق خاصة، بل يعني أن العديد من الحجج القياسية للحقوق السياسية والمدنية تعني ضمنا أنها حقوق إنسان، وليست حقوقا خاصة. لذلك لا نستطيع أن نؤكد التبريرات العقلية القياسية للحقوق السياسية والمدنية دون أن نعطي هذه الحقوق لجميع الأشخاص وليس فقط لزملائنا في الوطن[١٠]. وكما سنرى لاحقا ستكون هذه نقطة مهمة عندما نبحث بعض الانتقادات الشائعة لحقوق الإنسان السياسية والمدنية.

ونظرا لأهمية هذه الدعوى، الهدف من الأقسام من الثالث إلى السادس هو تقييم عدد من الحجج التي تطرح عادة للدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية وكذلك تأييد دعوى النطاق على المستوى الأول.

(٣)

يتبنى التعاقديون contractrarians، مثل بريان باري، نظرة شائعة. يرى باري أن المبادئ تكون عادلة عندما لا يستطيع أي شخص أن يرفضها دون سبب معقول. ويشير إلى وصف التعاقديين للعدالة بأنها " عدالة عدم التحيز"، ويقول إنها تمثل أفضل وصف معقول للعدالة[١١]. ولكي يوضح هذا الرأي يقارن بين نظرة التعاقديين والنظريات الأخرى للعدالة. وبصفة خاصة يناقض ما يسميه "العدالة كمنفعة متبادلة"، والتي تنص على أن المبادئ تكون منصفة إذا قبلها أطراف لهم مصلحة ذاتية[١٢]. ويقول باري إن تلك النظرة غير منصفة للضعفاء، لأنها تسمح للأقوياء بأن يملوا الشروط التي تناسبهم. وإذا كانت المبادئ لا تناسب الأقوياء، عندئذ لن يوافقوا عليها، وبذلك يضعون الآخرين تحت رحمتهم. والنظرية التي يقدمها باري، وهي "العدالة كعدم تحيز" تسأل في المقابل ما الذي يمكن لأشخاص عقلاء أن يتفقوا عليه. ويقول إن من غير المعقول أن يتصرف المرء فقط وفقا لمصلحته، ولا يأخذ في الاعتبار مصالح الآخرين.

ويرى باري وفقا لنظريته عن العدالة، أننا يجب أن نقبل منظومة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية، تمنح كل شخص حريات تقليدية ليبرالية معينة، مثل حرية تكوين الروابط وحرية العقيدة وحرية التعبير وحرية الفعل. وحجته لهذه الحقوق تسير النحو التالي: يختلف الأشخاص في جميع المجتمعات فيما بينهم حول تعريفهم للخير، ومن ثم لا يستطيعون الاتفاق على مثل أعلى يبلغ حد الكمال يعزز تصورات محددة عن الخير. هذه الظاهرة قد تكون أكثر وضوحا في النظم السياسية الليبرالية، ولكنها تنطبق كذلك على المجتمعات غير الليبرالية، ومن البعيد عن الدقة أن ننظر إلى المجتمعات غير الليبرالية على أنها متجانسة ومتحدة في نظرتها إلى الخير. على هذا الأساس يمكن لأشخاص معقولين أن يرفضوا المبادئ

التي تسعى إلى أن تفرض على الآخرين تصورات معينة عن الخير. ونظــرا لأن المبادئ لا تكون منصفة إلا عندما لا يرفضها أي شخص لسبب معقــول، يترتــب على ذلك أن النظم السياسية يجب ألا تفرض على مواطنيها أي تصور عن الخير. بل يجب عليها أن تكون محايدة بين التصورات المختلفة للخير، وأن تحمي الحرية الفردية للجميع(١٣). وهكذا تبرّر النظرة التعاقدية عند باري منظومة مــن حقــوق الإنسان السياسية والمدنية، ويصر على أنها حقوق يملكها جميع البشر.

والحجة التي يطرحها باري تثير العديد من الاعتراضات. ربما الاعتــراض الأكثر إثارة للقلق هو أن مبدأ الرفض لأسباب معقولة يفترض منظومة من الحقوق أكثر مما يدافع عن هذه المنظومة. الدعوى بأن المبادئ المنصفة هي تلك المبــادئ التي لا يستطيع أحد أن يرفضها لسبب معقول تعني أن يكون لدينا سبب لقبول هذه المبادئ فقط عندما نقبل شيئا قريبا جدا من النتيجة - وهي أن جميع البــشر لهــم حقوق متساوية، ومن ثم يكون المبدأ الذي يمتنع الناس عن الموافقة عليه مبدأ غير عادل. وهكذا المقدمة المنطقية التي يطرحها باري تفترض مــسبقا النتيجــة التــي تدعي أنها تثبتها، لأنها تفترض أن الفعل يكون عادلا عندما يقبلــه كــل شــخص معقول: وهكذا يفترض باري مسبقا أن الجميع لهم الحق في أن يستشاروا. وكمــا يذكر لنا باري يهدف هذا النوع من التعاقدية الافتراضية الذي يقول به، إلى إيضاح وجهة نظرة مساواتية. وفقا لهذه النظرة يتساوى جميع الأشــخاص فــي وضــعهم الأخلاقي. بهذا الشكل لا تثبت نظرية باري أن جميع الأشخاص لهم حقوق الإنسان بل تفترض مسبقا أن لهم هذه الحقوق.

هذه الحجة لا يترتب عليها أننا ينبغي أن نرفض نظرية باري عــن العدالــة على أنها موقف حيادي. باري نفسه يسلّم بأنّ نظريته تفترض مسبقا بعض الحقوق الأخلاقية التي يتساوى فيها الجميع، ولكنه يضيف أن هذا لا يجعل الإطار التعاقدي سطحيا، لأنه يقدم شرحا توضيحيا لفكرة الحقوق المتساوية، ويلقي الــضوء علــى

متطلبات العدالة. وبالتالي تعني نظرية باري التعاقدية أننا عندما نضع مبادئ يوافق عليها جميع الأشخاص المعقولين، سيعني هذا أننا نعامل الأشخاص باحترام ونعترف بحقوقهم الأخلاقية المتساوية. تقويمنا في الفقرة السابقة لحجة باري لا يعترض على هذه الدعوى الإضافية. ولكن في الوقت نفسه يترتب على هذا التقويم أننا قبل أن نقبل نظرية باري على أنها تبرير لحقوق الإنسان نحتاج إلى أن نعرف لماذا نقبل في المقام الأول المقدمة المنطقية بوجود حقوق إنسان متساوية. وهكذا لا تنجح حجة باري في أن تقدم لنا دفاعا عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية.

وقبل أن نبحث المحاولات الأخرى للدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، من الجدير بالملاحظة أن باري يؤيد دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول. ونتذكر أن دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول، تقول بأنّ الحجة القياسية التي تستخدم للدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية داخل الدولة، يترتب عليها في أحوال كثيرة أن جميع الأشخاص لهم نفس الحقوق. ورغم أن باري نفسه أساسا يستخدم دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول لكي يدافع عن فكرة أن الدولة يجب أن تكون محايدة بين تصورات الخير عندما تتعامل مع مواطنيها، يترتب على منطق هذه الحجة أن جميع الأشخاص يتمتعون بهذه الحقوق. وتسلّم هذه الحجة بأن هذه الحقوق ملائمة لأي مجتمع يتميز بالتعددية. ويذكر باري بوضوح أنه يفترض أن جميع المجتمعات تتفق مع هذا الوصف. وهذا يعني تأييد دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول. ويمكن أيضا أن نضيف أن هذا التأييد لعالمية النطاق على المستوى الأول يرجع إلى أن في أعماق الحجة التي يسوقها باري تفسير العالمية للخصائص الأخلاقية للأشخاص(ما يسميه رولز "الشخصية الأخلاقية"). ومن السمات الأساسية في حجة باري أن مبادئ العدالة يجب أن تحصل على موافقة جميع الأشخاص (ليس فقط جميع الأمريكيين أو جميع البيض أو جميع السويديين أو غيرهم)، وهذا لا يكون له معنى إلا فقط عندما نفترض تفسيرا للشخصية الأخلاقية على أساس عالمية القيم. وفقا لهذا التفسير يكون جميع الأشخاص على قدم المساواة.

(٤)

ونظرا لأن الحجة السابقة لم تحقق نجاحا، لنمضي في طريقنا ونبحث أساسا ثانيا لحقوق الإنسان السياسية والمدنية. ويضع لنا جورجين هابرماس ما يمكن أن يسميه حجة "ترنسندنتالية" (أولانية أو أصلانية) لمثل هذه الحقوق[١٤]. وتبدأ حجته بتحليل للغة. ويقول إنه عندما يصدر الناس أحكاما أخلاقية يعتبرون هذه الأحكام الأخلاقية صادقة، أي يؤكدون قضايا يدّعون أنهم يمكن لهم تبريرها للآخرين. وعندما يدعي شخص ما على سبيل المثال أن القتل العمد غير أخلاقي فإنه بذلك لا يعبر عن مشاعر، بل يؤكد شيئا يؤمن بأنه صواب، شيئا يمكن تبريره للآخرين. هابرماس بذلك ينتقد التحليلات الذاتية للغة الأخلاق، لأن زعم أصحاب هذه التحليلات بأن الأحكام الأخلاقية هي فقط مجرد تعبير عن وجهة النظر الأخلاقية لشخص ما، زعم يناقض فهم الناس لمعتقداتهم الأخلاقية. واستخدامنا للغة الأخلاقية يعني ضمنا الاعتقاد بأن المبادئ الأخلاقية يمكن تبريرها للآخرين. ولكن تبرير المبادئ للآخرين يعني أننا نستبعد حملهم على الموافقة بالقوة أو بالتضليل. المبادئ تكون لها شرعية فقط عندما "يقبلها الآخرون بكامل حريتهم". التبرير إذا يتضمن موقفاً مخاطبة مثاليا يكون كل شخص فيه لديه معرفة كاملة تمكنه من المشاركة في عملية الحوار. حقوق الإنسان ضرورية لحماية قدرة الناس على المشاركة في حوار والمساهمة في عملية يتم فيها التفاوض على مبادئ العدالة والاتفاق عليها[١٥].

وقد وجهت عدة انتقادات إلى حجة هابرماس. منها اعتراض رايموند جيس، الذي ينكر أننا نستطيع أن نصل إلى موقف المخاطبة المثالي من مجرد تحليل لغة الأخلاق. وعلى حد تعبيره:

أجد من الصعب جدا أن أنقل على المصريين في عصر ما قبل الأسرات وعلى رقيق الأرض الفرنسيين في القرن التاسع ورجال قبائل يانومامو في أوائل القرن العشرين، بالرأي القائل بأنهم يتصرفون بالطريقة الصحيحة عندما تكون أفعالهم قائمة على أساس معياري يمكن أن يكون عليه إجماع عالمي في موقف مخاطبة مثالي.

ويستنتج من هذا أن حجة هابرماس مقضي عليها بالفشل.

ولكن هذا النقد يبدو فيه قدر من التسرع، لأن هابرماس لا يَدَّعى أن جميع الأشخاص عليهم عبء "الرأي القائل بأنهم يتصرفون بطريقة صحيحة عندما تكون أفعالهم قائمة على أساس معياري عليه إجماع عالمي في موقف مخاطبة مثالي". ومعنى هذا أنه لا يدعي أن جميع الأشخاص يقبلون بالفعل سلامة موقف المخاطبة الأمثل. بل إن حجته هي أن جميع الأشخاص (بما في ذلك رقيق الأرض الفرنسيين في القرن التاسع وما إلى ذلك) يعتقدون أن معتقداتهم عن الحرية صحيحة. ويقول كذلك في موضع آخر إنه لكي يكون مبدأ العدالة صحيحا يجب أن يكون قابلا للتبرير لأشخاص أحرار ومتساوين. لذلك لا تكون حجة هابرماس بهذا التفسير ضعيفة أمام انتقاد جيس.

وبينما يستطيع هابرماس أن يتجنب هذا الاعتراض الأول، إلا أن حجته تواجه اعتراضا ثانيا. الاعتراض الثاني هو أن هابرماس لم يقدم لنا سببا موضوعيا لأن نقبل دعواه بأن المبادئ تكون صحيحة إن كان من الممكن تبريرها لأشخاص أحرار ومتساوين. ومعنى هذا أنه لم يدافع عن الخطوة الثانية في حجته. علاوة على ذلك نلاحظ أن هابرماس، مثل العديد من الليبراليين. يميز بين الأحكام حول الحياة الخيّرة (ما يسميه علم الأخلاق) والأحكام حول العدالة والحق (ما يسميه الأخلاقيات أو السلوك الأخلاقي). الأحكام الأولى تتعلق بأي الأفعال تكون مرضية ومثمرة. الأحكام الثانية تتعلق بكيفية التعامل مع الأشخاص تعاملا

منصفا. يرى هابرماس أن التصورات عن الخير موضوعة في سياق تاريخي، ومن ثم تكون المعتقدات حول الخير صحيحة إذا كان من الممكن تبريرها لآخرين أعضاء في ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد. لا يحتاج المرء إلى أن يكون قدرا على تبرير تصوره الخاص عن الخير لجميع الأشخاص[١٦]. ولكن إذا كان هابرماس يقبل هذا التفسير للتبرير الأخلاقي حول الخير فهذا يثير السؤال، لماذا لا يعتقد كذلك أن المثل العليا للعدالة تكون صحيحة عندما يمكن تبريرها للأعضاء الآخرين في مجتمعنا. ولكن هذا الاعتراض بطبيعة الحال لا يطعن في صحة رأي هابرماس بأن مبادئ العدالة يجب أن تحصل على موافقة الأشخاص في موقف مخاطبة مثالي. قد يكون هذا مثلا أعلى مرغوبا فيه. كل ما يقوله هذا الاعتراض هو أن تحليل هابرماس للغة لا يعطي التأييد لهذا المثل الأعلى. ومن ثم يكون التزام هابرماس بحقوق الإنسان بدون أساس[١٧].

قبل أن ننتقل إلى نقطة أخرى يجب أن نلاحظ أن هذا الدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، يؤيد دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول (انظر القسم الثاني). ونظرا لأن هذه الحجة تركز على الافتراضات المسبقة للنظرة العالمية عن استخدام اللغة، لا يمكن استخدامها بشكل مترابط منطقيا لغرض تأييد حقوق الإنسان السياسية والمدنية في بعض البلاد فقط دون غيرها. المقدمة المنطقية والبرهان في هذه الحجة، إذا كانا صائبين، يبينان لنا أن جميع مستخدمي اللغة (وبالتالي جميع الأشخاص في جميع أنحاء العالم) يتمتعون بالحقوق السياسية والمدنية[١٨]. وكل من يستخدم حجة هابرماس للدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية في بلد معين أو في مجموعة من البلاد فقط، يسيء فهم منطق الحجة. أضف إلى ذلك، كما رأينا في الحجة السابقة، النقطة الأساسية في حجة هابرماس هي الالتزام بتفسير النظرة العالمية للخصائص الأخلاقية لجميع الأشخاص. وهذه الحجة تفترض أن الحجج حول العدالة لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كان من الممكن

الدفاع عنها أمام جميع الأشخاص الأحرار والمتساوين. وهكذا يفترض تفسير الحجة للتبرير عدم أهمية الانتماء الطبقي والعرقي من الناحية الأخلاقية: الأمر ذو الأهمية أخلاقيا هو الإنسانية المشتركة بين جميع الأشخاص.

(٥)

بعد أن رأينا فشل الحجتين السابقتين، نبحث الآن دفاعا ثالثا وفقا للنزعة العالمية (أو أسلوبا في الدفاع) عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، وأعني نظرة أخلاق الواجب **deontological**. وأعني بهذه النظرة الذين يدافعون عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية على أساس أن هذا هو ما نحتاج إليه إذا كنا نريد معاملة الأشخاص باحترام. ومن الآراء المثيرة للجدل في علم الأخلاق التفسير الذي يقدمه فرانسيس كام. يقول كام بأن نظرة أخلاق الواجب تعبر عن حقيقة أن جميع الأشخاص لهم "وضع أخلاقي متساو. هذا المنظور للالتزام الأخلاقي يجد تعبيرا بليغا لدي توماس ناجل، والذي يدفع بأن البشر يملكون كرامة أخلاقية متميزة تتطلب الاحترام. ومن يستخدم الناس كوسيلة في السعي إلى تحقيق أهداف اجتماعية لا يعاملهم باحترام.(١٩) وناجل، مثل كام، يستخدم فكرة "الوضع الأخلاقي" لإلقاء الضوء على هذا الرأي.(٢٠)

بعد أن أشرنا إلى وجهة نظر أخلاق الواجب، يجدر بنا أن نذكر بعض الملاحظات حول هذا الاتجاه. أولا يجب أن نحرص على أن نسجل أن هذا الاتجاه تترتب عليه واجبات سلبية على الآخرين. تحظر عليهم أن يأتوا أفعالا معينة، ولكن لا تترتب عليه واجبات إيجابية لحماية الحقوق ومنع انتهاكها. ويشرح ناجل على سبيل المثال هذه النقطة بوضوح. يرى أنه إذا كانت هناك واجبات إيجابية لحماية الحقوق، عندئذ قد نحتاج إلى ننتهك حقا من حقوق شخص ما إذا كان هذا هو

أفضل طريقة لمنع انتهاكات أخرى للحقوق تكون أكثر خطورة أو أكثر عددا. وهكذا يمكن أن يؤدي نظام الواجبات الإيجابية إلى أن نعامل الآخرين على أنهم وسيلة لتحقيق غاية، وهذا انتهاك للمطلب الأساسي في الالتزام الأخلاقي. الواجبات الإيجابية تؤدي إلى ما يسميه روبرت نوزيك "تفعية الحقوق" ومن ثم يجب رفضه.

ثانيا، لا تعتمد نظرة أخلاق الواجب بصفة عامة على تفكير أخلاقي معقد أو على حجج متشعبة. بل تسعى فقط إلى أن تلفت النظر إلى قناعة أخلاقية عميقة الجذور. ومن الأمثلة الجيدة على هذا تأكيد نوزيك للحقوق. ولكن يمكن أن نثير عدة نقاط مشابهة عن رأي ناجل. الذي يسعى إليه ناجل هو التعبير عن حدس أخلاقي أساسي حول الاحترام الذي ندين به للأفراد.

النقطة الثالثة المرتبطة بما تقدم، هي أنه بينما أن الحدس الأخلاقي الذي يحتكم إليه أصحاب نظرة أخلاق الواجب يجد رنينا لدى الكثيرين في المجتمعات الليبرالية الغربية، ربما لا يكون لهذا الحدس نفس الجاذبية لدى بعض الثقافات غير الغربية. وبالتالي سيكون من الصعب إقناع الذين لا يشاركون في هذا الحدس الأخلاقي. لذلك من المسلم به على نطاق واسع أن أعضاء بعض الثقافات لا يشاركون في هذه القناعات. لنضرب مثلا، يعتبر بعض البوذيين التركيز على حرمة الشخص، وهي خاصية تميز نظرة أخلاق الواجب، أمر يتعذر الدفاع عنه.(٢١) بل وأكثر من ذلك توجد تفسيرات غير غربية للكرامة الإنسانية تتحاشى أو تتجنب مفهوم الحقوق. الاعتراف بالوضع الأخلاقي للناس إذا لا يترتب عليه مباشرة قبول فكرة الحقوق.

تعاني نظرة أخلاق الواجب من ضعفين. أولا ليست حساسة للنتائج ومن الصعب الدفاع عن رفضها لافتراض واجبات إيجابية. وسنبحث هذه المشكلة بشكل أكثر تفصيلا في الفصل السادس من هذا الكتاب، عندما نناقش أخلاقيات شن الحرب. ولكن في الوقت الحالي من المفيد أن نسجل القلق إزاء القواعد الأخلاقية

السياسية التي تحتوي على واجبات سلبية فقط. وقد عبر أمارتيا سن عن أقوى اعتراض على هذا التصور، ويشير سن إلى أن أصحاب نظرة الواجب يحرّمون على أي شخص أن ينتهك أي من الحقوق (حتى ولو كان حقا بسيطا أو قليل الأهمية) لمنع عدد كبير من الانتهاكات الجسيمة للحقوق. ويضرب مثالا يعزز به حجته لشخص يدعى علي، وعلي هذا تستهدفه عصابة عنصرية تعتزم أن تعتدي عليه بالضرب. لا نعرف إلى أين ذهب علي ولكن يمكن أن نعرف ذلك إذا اقتحمنا مكتب شارل وفتشنا مكتبه لأنه توجد فيه أوراق تكشف لنا عن مكان وجود علي. الآن القائلون بنظرة الواجب يرون أننا لا نستطيع أن ننتهك حق أي شخص في الخصوصية ويدينون اقتحام مكتب تشارلز. ولكن من الصعب الدفاع عن موقفهم هذا، ويقينا يوجد مبرر لدخول مكتب شارل عنوة (انتهاك بسيط للحقوق) لمنع حدوث إصابة جسدية جسيمة لعلى. وهكذا نجد أن نظام الواجبات السلبية الخالصة نظام يخالف الحدس السليم لأنه لا يهتم بالنتائج.

ثانيا، مبدأ أخلاق الواجب عرضة للاتهام بأنه لا يؤدي بنا إلى أي نتيجة، ومن ثم يخالف أول عنصر من المقومات الثلاثة المطلوبة، التي ذكرناها في القسم الأول، لأي نظرية وافية عن حقوق الإنسان. ما هي الحقوق المعينة التي يملكها البشر عندما نقبل المثل الأعلى لاحترام الأشخاص؟ من الإجابات الشائعة على هذا السؤال أن احترام الأشخاص يتطلب منح الناس حرية الاختيار. ولكن هذا لا يحل المشكلة، لأن السؤال عندئذ سيكون أي حرية معينة يجب أن يتمتع الناس بها. مثل هذه المشكلات لا تبطل صحة نظرة الواجب، ولكنها تشير إلى أننا نحتاج إلى أن نستكمل شرط معاملة الأشخاص باحترام، بأن نضيف وصفا للسمات الأخلاقية للأشخاص الذين يستحقون الاحترام. وكما يلاحظ جيمس جريفين محقا "نحن لا نستطيع أن نبدأ بوضع نظرية مستقلة وقائمة بذاتها عن الحقوق - ما هي تلك الحقوق بالفعل - دون نظرية أساسية عن الخير. نحتاج إلى أن نعرف ما هو الشيء الأساسي لحياة إنسانية لها قيمة، وبالتالي يتطلب حماية خاصة.

ومن المهم أن نؤكد أن أيا من هذين الاعتراضين لا يعني أننا يجب أن نرفض أي نظرية سياسية قائمة على أساس فكرة احترام الأشخاص. بل يترتب على هذين الاعتراضين أولا أننا يجب أن نفسر ونوضح هذا المثل الأعلى الملحّ بطريقة تسمح بالواجبات الإيجابية وتتغلب على اعتراض سن. وثانيا أن نقدم تفسيرا لمصالح الأشخاص ذات الدلالة الأخلاقية التي يجب احترامها. الصيغة الثانية للحجة التي نتناولها بالبحث تسعى إلى مخاطبة هذين الاهتمامين.

ولكن قبل هذا البحث يجب أن نسجل أن حجج نظرة أخلاق الواجب للدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية تعطي أيضا تأييدا إضافيا لدعوى عالمية النطاق على المستوى الأول. وكثيرا ما يستخدم أعضاء المجتمعات الغربية حجة الواجب للدفاع عن حقوقهم الخاصة، ولكن لب الدعوى الأخلاقية التي يعبرون عنها يترتب عليه حقوق عامة أو حقوق إنسانية وليس حقوق خاصة. على سبيل المثال سيكون من الغريب أن نعتقد أن أصحاب نظرة الواجب على حق في تأكيدهم على حرمة الأشخاص، ولكن نستنتج أن هذا يعطي أساسا فقط للحقوق المدنية: لذلك يعتمد الأساس المنطقي للأخلاق على سمات عالمية وبالتالي يترتب عليه (إن كان ثمة ما يترتب عليه) حقوق الإنسان. وكما هو الحال في الحجتين السابقتين نجد أن حجة الواجب التي بحثناها تبين كيف أن أنماط التفكير المنطقي، التي تستخدم في العادة للدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية داخل دولة معينة، تستتبع بالفعل أن جميع الأشخاص (وليس فقط المواطنون في تلك الدولة) يجب أن يتمتعوا بهذه الحقوق. علاوة على ذلك يفعل أصحاب دعوى الواجب ذلك لأنهم يستخدمون تصورا عالميا للشخصية الأخلاقية: تؤكد الحجة أن الحقوق السياسية والمدنية للأشخاص (على الأقل بعضها)، يستحقونها نتيجة لأنهم بشر (لا توجد أهمية أخلاقية لجنسيتهم أو هويتهم المدنية أو انتمائهم الطبقي أو العرقي أو لون البشرة).

(٦)

عند هذه النقطة من المهم أن نحول اهتمامنا إلى ما أسميه مبررات حقوق الإنسان السياسية والمدنية "القائمة على أساس الحق في الحياة الكريمة" هذه المبررات تدافع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية على أساس أن هذه الحقوق ضرورية لكي تزدهر حياة البشر. مثل هذه الحجج تدفع بأربع دعاوى. أولا تبدأ بالدعوى التي عبرنا عنها في القسم السابق (القسم الخامس)، بأن أي تفسير واف للعدالة يجب أن يقر بالمساواة بين الناس في وضعهم الأخلاقي. الأشخاص لهم وضع معين ككائنات بشرية، وتقتضي العدالة أن يعاملوا باحترام. ولكن كما سبق لنا أن رأينا أن هذا المبدأ وحده ليس كافيا، لأنه لا يشرح ما هي الحقوق المحددة للأشخاص. لذلك يجب إليه نضيف إليه توضيحا لجوانب في حياة الأشخاص يجب معاملتها باحترام.

ثانيا ما أسميه الحجج التي تستند على "الحياة الكريمة" ترى أننا لكي نعامل الناس باحترام يجب علينا أن نحترم مصالحهم. حقوق الإنسان يجب أن تسترشد ببيان عن المصالح الإنسانية للناس(٢٢). ويعبر راز عن هذا المعنى في طرحه لنظرية الحقوق على أساس المصلحة بقوله: "يملك أحد الأشخاص حقا"، إذا، وفقط إذا، كان من الممكن لهذا الشخص أن يكون له حقوق، وكذلك، إن تساوت كل الأمور الأخرى، أن يكون جانب من جوانب الحياة الكريمة لهذا الشخص (مصلحته) سببا كافيا لأن نعتبر أن شخصا آخر أو أشخاص آخرين يقع عليهم واجب معين(٢٣).

الخطوة الثالثة في هذه الحجة هي الدعوى أن من المصالح الأولية الأساسية المصلحة في الحياة الكريمة. والمقصود بهذا هو أن الأشخاص لهم مصلحة في أن يحيوا حياة مرضية يحققون فيها ذاتهم. ويمكن أن نميز بين البيان الأساسي والبيان

الموسع لهذه المصلحة. قد يركز البيان الأساسي على مصلحة الناس في ألاّ يتعرضوا للتعذيب أو القتل أو السجن دون محاكمة. على العكس من ذلك قد يشمل البيان الأكثر توسعا مزيدا من التفاصيل عن الخير الإنساني. على سبيل المثال تقدم لنا نوسبوم نظرية متعمقة عن الخير ولكنها أكثر مرونة. وكما سبق أن رأينا في الفصل الثاني، ترسم لنا نوسبوم عشرة خيرات إنسانية. هذه تشمل: (١) الحياة، (٢) صحة البدن، (٣) سلامة البدن، (٤) الحواس والمخيلة والفكر، (٥) (العواطف)، (٦) العقل العملي، (٧) الروابط، وتشمل الصداقة والاحترام، (٨) الكائنات الأخرى، (٩) اللعب أو اللهو، وأخيرا (١٠) السيطرة على البيئة، وهذا يشمل البيئة "السياسية" و"المادية"[٢٤]. عناصر الخير هذه - والتي تسميها نوسبوم قدرات - تشكل تفسيرها للحياة الكريمة[٢٥].

أخيرا تدعي هذه الحجة أن أفضل ما يخدم مصلحة الأشخاص في الحياة الكريمة يمكن أن يتحقق بمنظومة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية الليبرالية. ونحتاج إلى أن ننظر في عدد من الحجج القياسية المألوفة التي تقوم على أساس "الحياة الكريمة" لكي نرى هذا ونعرّف الحقوق المحددة التي تدعمها هذه النظرة.

١) أولا، الأشخاص لهم مصلحة في السلامة البدنية، وتتحقق السلامة البدنية بشكل واضح مباشر بأن يكون لهم الحق في ألا يتعرضوا للقتل أو الأذى البدني، لأن هذه الأعمال تنتهك تلك المصلحة. وهكذا تنتقل بنا هذه الحجة على نحو لا يحتمل جدالا يذكر، من مصلحة أساسية إلى حق مهم، ولا تتطلب أي مقدمات منطقية مسبقة. ولكي نعبر عن هذا الحق من زاوية عملية، حقوق الإنسان في السلامة البدنية حقوق لها مبرراتها لأنها تحمي الناس من أفعال معيبة، مثل إشعال النار في بعض الناس لأنهم ينتمون إلى عنصر مختلف أو ضرب شخص ما لأن له عقيدة دينية مختلفة أو وضع صاعقات كهربائية على أعضائهم التناسلية

لاستخلاص معلومات منهم - أو إطلاق النار على شخص ما لأنه صربي أو تونسي. من الاعتراضات الشائعة على هذه الحجة أنها تفترض مسبقا وجود وصف عالمي للأذى، ولكن لا يوجد مثل هذا الوصف العالمي لما هو سيء. وفي أحوال كثيرة نجد مزاعم بأن ما ننظر إليه على أنه شر عالمي يعتبره البعض شيئا جيدا. على سبيل المثال الافتراض المسبق بأن الألم شر، هذا الافتراض يواجه الاعتراض بأن بعض الناس في بعض الأحيان يختارون القيام بأعمال مؤلمة. ولكن، كما أوضحت مارتا نوسبوم، يمكن أن نرد على هذه الحجة بالتمسك بأن الناس لهم حق إنساني بألاّ يعانون من إلحاق الأذى البدني بهم بالإكراه.(٢٦) هذا الحق الأخير يحظر جميع الأفعال الشريرة التي ذكرناها أعلاه ولكنه كذلك يسمح لأي شخص بأن يسبب الألم لنفسه. بل وأكثر من هذا يمكن أن نضيف أن الذين يمارسون أعمالا تسبب الألم، لا يعتقدون أن تلك الأعمال يجب أن تفرض بالإكراه على الناس. يريدون أن تكون لديهم الفرصة لممارسة تلك الأفعال، وكذلك أن يكون لهم الحق في ألاّ يلحق بهم الألم دون رضاهم، وهذا ما يحميه الحق في سلامة البدن.

٢) ترى الحجة الثانية أن مجرد القدرة على الفعل خير إنساني مهم. هذه القيمة هي أن يكون المرء مسؤولا عن حياته وأن يتخذ قراراته بنفسه. وهذا ليس بالضرورة الخير الوحيد أو الأعظم أهمية، ولكنه، وربما يوافق الكثيرون على هذا، خير له أهميته. ولكن من الواضح أن هذه القيمة تتحقق فقط إذا كان كل فرد له الحق في حياته، وبالتالي يمكن أن يمارس الاختيار وأن يتصرف وفقا لحكمه الخاص. ويقال في نقد هذه الحجة في بعض الأحيان أن القدرة على الفعل ليست أكثر من اهتمام

غربي ضيق الأفق. ولكن مثل هذه المزاعم تأتي في غير محلها، لأننا نجد في ثقافات أخرى غير غربية، مثل البوذية، الزعم بأن الناس يمكن أن تزدهر حياتهم بأن يكون في أيديهم اتخاذ القرار. تؤكد البوذية بشدة على الحاجة لأن يسعى الفرد إلى ما يحقق لحياته الكمال، ومن المبادئ الأساسية أن المرء لا يستطيع أن يتحرر من الشهوات والأوهام إلا فقط عن طريق تفكيره وفعله الخاص. علاوة على ذلك يدحض فيلسوفان من غانا، هما كوامي جايك و كواسي ويردو فكرة أن الفردية مقصورة فقط على الثقافات الغربية وغير معروفة إلا في الثقافات الغربية وحدها، ويقولان بأن بعض الثقافات الفكرية الإفريقية، مثل الأكان، تؤكد على قيم الفردية والاستقلال(٢٧).

٣) اعتبار ثالث يعطي قضية حقوق الإنسان السياسية والمدنية مزيدا من التأييد. لأن دعوى جون ستيوارت مل بأن الأفراد في أحوال كثيرة هم أفضل من يحدد ما يحقق لهم مصالحهم، تؤيد كذلك الدعوى بأن حقوق الإنسان السياسية والمدنية تعطي للناس القدرة على أن ينعموا بحياتهم. ونلاحظ أن هذه الدعوى لا تعني أن الأفراد هم الأفضل في اتخاذ قرار حول حياتهم، ولا أنهم دائما أفضل من غيرهم في اتخاذ قرار عن ما هو خير لهم(٢٨). بل على نحو أكثر تواضعا ما تقول به هذه الحجة هو أن هذا ينطبق في عدد كبير من الحالات، وإن كانت هناك بعض الاستثناءات.

٤) ونجد عند مل سببا آخر يستدعي من الذين يطالبون بأن يحيا الناس حياة كريمة أن يقبلوا الحقوق السياسية والمدنية الليبرالية. وبينما اعتمدت الحجة الأخيرة على أن الناس أقدر من غيرهم على أن يعرفوا ما يحقق مصالحهم، يشير هذا الاعتبار الرابع إلى أن الأفراد تحركهم دوافع إلى

أن يراعوا مصالحهم أكثر مما يراعوا مصالح الآخرين. لذلك يرى مل أنه حتى عندما تعرف هيئة خارجية مصلحة الفرد أكثر مما يعرفها الفرد نفسه، فإن "الفرد هو أكثر من يهتم بمصلحته الخاصة"، لذلك يجب ألاّ يتحكم الآخرون في حياته. مرة أخرى نجد أن أفضل سبيل للوصول إلى وضع يستطيع فيه كل فرد أن يزدهر وأن يعيش حياة مجزية، هو وجود منظومة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية الفردية[٢٩].

٥) الاعتبار الآخر الذي يمكن أن نطرحه دفاعا عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، هو أن القهر أكثر فظاظة من أن يستطيع أن يؤدي إلى تحسين حياة الناس. السياسات غير الليبرالية التي يقصد منها قمع ممارسات غير مرغوبة من المرجح أن تؤدي كذلك إلى قمع ممارسات مرغوبة. القهر إذا "أداة خرقاء" تستخدمها السلطات السياسية لتحريم الأفعال التي تعتبرها "مستهجنة"، وتؤدي دائما إلى منع الناس من أفعال خصبة ومجزية. لذلك يتطلب الالتزام بتمكين البشر من أن يحيوا حياة كريمة، أن يكون هناك التزام بحقوق الإنسان السياسية والمدنية على نطاق واسع[٣٠].

هذه الاعتبارات الخمسة التي تقوم على أساس تحقيق الحياة الكريمة للناس، تعني أن حقوق الإنسان السياسية والمدنية يمكن الدفاع عنها بأنها تمكّن الإنسان من النجاح ومن أن يحيا حياة مرضية. كل ما سبق يؤيد القناعة بأن الأشخاص لهم حقوق إنسان في حرية الفعل طالما لا يقيدون حقوق الآخرين. وهذا يبرر[٣١] حرية العقيدة وتكوين الروابط والتعبير والسلوك غير الضار بصفة عامة. ولا يستنفد التحليل السابق كل الممكنات. يمكن أن نضيف إليه على سبيل المثال الحق في حكومة ديمقراطية، لأن هذا أيضا يمكن الدفاع عنه بشكل مقنع على أسس مماثلة لتلك التي أشرنا إليها أعلاه. ولنأخذ دعوى أخرى (وهي كذلك دعوة شائعة جدا)،

يمكن أن نقول إن هذا الحق له مبرراته لأن السلطات الديمقراطية لديها حافز على أن تنتهج سياسات عادلة، والمواطنون لديهم الفرصة ليجعلوا تلك السلطات خاضعة للمساءلة. واشتهر عن أمارتيا سن دفاعه عن صيغة معينة من هذه الحجة، قائلا إن الحكومات الديمقراطية لا تؤدي أبدا إلى حدوث المجاعات.

وهكذا تعطينا الحجج التي تحدثنا عنها فيما تقدم تأييدا لمنظومة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية. وينبغي أن نشير إلى أربع نقاط إضافية تأييدا لهذا الفكر. أولا، ينبغي التأكيد على أن التحليلات السابقة تهدف فقط إلى أن تقترح الطرق التي يمكن بها تبرير حقوق الإنسان السياسية والمدنية، لأن هذه الحقوق تمكّن الناس من أن يحيوا حياة كريمة مرضية. ولا شك أنه من الممكن أن نستكشف هذه الحجج بشكل أكثر دقة وشمولا، مع إضافة التحفظات والفوارق الدقيقة. ومن الواضح أن كلاً من هذه الحجج في حد ذاتها تتطلب تفصيلا أوسع بكثير. ولكن ما ذكرناه سابقا نقصد منه فقط أن نضع البناء أو الهيكل العريض للعديد من الحجج القوية التي تقوم على أساس حق الإنسان في الحياة الكريمة.

ثانيا، نلاحظ أن كُلاً من تلك الحجج التي ذكرناها آنفا، عندما نفكر في كل منها على حده، تواجه بعض الاستثناءات، إلا أنها تمثل في مجملها دعوى قوية. ومن غير الطبيعي أن نبحث كل حجة على حده بمعزل عن الحجج الأخرى، وعندما ننظر إلى الحجج الخمس جميعها، نجد لدينا قضية قوية متعددة الجوانب. ولنضرب مثلا: حتى إن كان شخص ما ليس هو أفضل من يعرف مصالحه، إلا أن هذا لا يبرر معاملته معاملة متسلطة، لأنه قد يكون هو نفسه أفضل حارس لمصالحه الخاصة. بل وحتى إذا لم ينطبق أي من تلك الحجتين على حالة معينة، قد يكون القهر شديد فظاظة. بعبارة أخرى المعاملة المتسلطة في أي مسألة بعينها لا يمكن تبريرها إلا عندما لا تنطبق أي من الحجج الخمس التي ذكرناها آنفا. وهذا يشكل قضية قوية للغاية ضد المعاملة المتسلطة.

ثالثا، الموقف الذي يستند إلى الحق في حياة كريمة يصبح أكثر قوة عندما نضع في الاعتبار أن هذا الموقف يتغلب على أحد جوانب القصور في الحجة السابقة، وأعني عدم التحديد. بذلك لا يتعارض مع أول متطلبات التفسير الملائم لحقوق الإنسان. تفسيرنا للحياة الكريمة يعطينا القدرة على التحكيم بين الدعاوى المختلفة بأن يكون للإنسان حقوق، واختيار تلك الحريات التي تقدم أفضل حماية للمصالح الإنسانية الرئيسية. علاوة على ذلك، على غير غرار حجة الواجب التي أشرنا إليها فيما سبق، من الواضح أن هذه النظرة ليست غير مبالية بالنتائج، ومن ثم فهي ليست عرضة لانتقادات سن.

أخيرا ربما نلاحظ كذلك أن هناك ميزة إضافية في نظرة الحياة الكريمة، وهي أنها يمكن أن تفسر لنا لماذا يهتم الناس ببعض الحريات والحقوق (مثل الحق في سلامة البدن والحق في حرية التعبير) أكثر مما يهتمون بحقوق أخرى (على سبيل المثال الحق في أكل أيس كريم بطعم الموز). وبينما يتمسكون بشدة بالحقوق الأولى، مثل الحق في سلامة البدن والحق في حرية التعبير، بل وربما يقاتلون من أجلها، فهم ليسوا كذلك بالنسبة للحقوق الأخرى.

بغض النظر عن هذه المزايا، ربما يعترض البعض على نظرة الحياة الكريمة، على أساس أن هذه الحجة تعتمد على تفسير غير مقبول لمصالح الإنسان. لأن أي تفسير لمصالح الإنسان من المحتم أن يكون متحيزا يعكس اهتماماتنا الخاصة. ويمضي هذا الاعتراض قائلا أننا لا يمكن لنا أن نتوصل إلى تفسير صحيح عالميا لما هو خير للإنسان. هذا الاعتراض ينطوي في داخله على تبصر مهم: العديد من التفسيرات للمصالح العالمية للناس كانت تاريخيا متحيزة أو جزئية، وأقحمت على الإنسانية عامة التحيزات والأهواء والمثل السائدة لدي الأقلية. ولا شك أن بعض حركات حقوق الإنسان تستند إلى مثل عليا معينة في الثقافة الغربية عما يناسب البشر.

وسنناقش في موضع لاحق من هذا الفصل بمزيد من التعمق الاعتراض الذي يركز على هذه المخاوف (القسم التاسع). ولكننا رغم ذلك نستطيع في الوقت الحالي أن نسوق حجتين مضادتين لهذا الاعتراض. أولا بينما تستند بعض سياسات حقوق الإنسان على نظرة جزئية لمصالح الإنسان، إلا أن هذا لا يعني بأي حال أن جميع مثل هذه السياسات مقضي عليها بضيق الأفق. بل ما يعنيه ضمنا هو أننا في حاجة إلى نظرة أكثر اتساعا تستوعب جميع الأبعاد، ولا يقدم لنا هذا الاعتراض سببا لنعتقد أن هذا أمر بعيد المنال. لذلك لا يعني هذا الاعتراض التخلي عن حقوق الإنسان، بل يدفعنا إلى أن نكون أكثر حذرا وبقظة فيما نعزوه إلى مصالح الإنسان[٣٢]. ثانيا، وترتيبا على هذا الرد الأول، الدعوى التي نناقشها تعطي في حقيقة الأمر تأييدا إضافيا لحقوق الإنسان السياسية والمدنية. لأن من المؤكد أن من الطرق التي تساعدنا على أن نقلل إلى الحد الأدنى احتمالات إقحام نظرة جزئية لمصالح الإنسان على جميع البشر، هي أن نحمي مصلحة كل شخص في حرية العقيدة وحرية التعبير. حرية التعبير تعطي لكل فرد القدرة على أن يعبر عن وجهة نظره ومعتقداته حول مصالحه الأساسية، ومن ثم تقلل إلى الحد الأدنى احتمالات التفسير المتحيز والانتقائي لمصالح الإنسان. هذه الحقوق تعطي للناس الفرصة لأن تفند وتختلف مع أي تفسير لمصالح الإنسان لا يبدو في نظرهم تعبيرا صحيحا عن هذه المصالح. في إيجاز، لا يترتب على هذا الاعتراض التخلي عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، بل يعني الحاجة إلى التزام أوسع نطاقا بتلك الحقوق.

يمكن لنا الآن أن نعود إلى دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول. الدعوى بأن الحجج التي يستند عليها التزامنا بالحقوق السياسية والمدنية تثبت أن هذه الحقوق حقوق للإنسان، يتضح هذا أيضا من تحليلنا للحجج التي تعتمد على الحياة الكريمة. لننظر مرة أخرى في المقدمات المنطقية: الاحتكام هنا إلى المنفعة (عند نظرية المنفعة) أو إلى الازدهار (عند الذين يسعون إلى الكمال)، وهكذا تعزي

الحقوق إلى جميع القادرين على تحقيق المنفعة أو النجاح، وهذا يعني جميع الأشخاص (ما لم نستطع أن نثبت أن البعض فقط هم الذين يستطيعون الاستمتاع بالمنفعة أو بالازدهار). بعبارة أخرى: منطق الحجج أعلاه أنه سيكون من غير المفهوم أن ندافع عن الحقوق السياسية والمدنية للمواطنين على أساس الاعتبارات التي أشرنا إليها آنفا والتي تعتمد على الحياة الكريمة ولكن ننكر هذه الحقوق على الأجانب[٣٣]. وكما هو الحال في الحجج السابقة، تفسير هذا هو أن الأساس في جميع حجج حقوق الإنسان السياسية والمدنية بأنها تكفل الحياة الكريمة، هو وجود شخصية أخلاقية عالمية، تنفي أن تكون الهوية الثقافية للبعض سببا لحرمانهم من حقوقهم أو من بعض هذه الحقوق. وهكذا نجد أن المقدمات التي تستند إليها حجج الحياة الكريمة تشير إلى مصالح جميع الأشخاص، وليس إلى مصالح المسيحيين أو اليهود أو السود أو النساء أو المواطنين أو غيرهم في أي بلد بعينه.

(٧)

وبهذا نختتم النظر في حجج النظرة العالمية على الحقوق السياسية والمدنية. عند هذه النقطة يجدر بنا أن نعيد تقييم ما قلناه حتى الآن. سنجد عدة نقاط جديرة بالملاحظة.

أولا، وكما رأينا تؤيد الحجج الأربع السابقة جميعها عالمية النطاق. وهذا أمر له أهميته- وهذا هو السبب في تأكيدنا عليه - لأنه يبين لنا أننا لكي ندفع بوجود حقوق عالمية لا نحتاج إلى أن ننتسب إلى أي نظرية معينة (من الأربع نظريات). من بين النتائج التي تترتب على دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول أن الكثير من الحجج الأساسية للحقوق السياسية والمدنية تعتمد على الافتراضات المنطقية لعالمية القيم، وبالتالي تثبت بالضرورة أن هذه الحقوق ذات نطاق عالمي[٣٤].

رأينا كذلك أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول تظل صحيحة؛ لأن الحجج القياسية للحقوق السياسية والمدنية تستند إلى وجود "شخصية أخلاقية" عالمية. وأعني بهذا أن الناس من حقهم أخلاقيا أن يخضعوا لمبادئ يستطيعون الموافقة عليها بشكل معقول (في نظر التعاقديين)، أو باستخدامهم للغة أخلاقية (عند هابرماس)، أو بمقتضى إنسانيتهم ووضعهم كأشخاص (عند نظرة الواجب)، أو قدرتهم على أن يعيشوا حياة مرضية (عند أصحاب نظرة الكمال). وهكذا سيكون من عدم الاتساق المنطقي أن نتبنى أيًا من هذه الحجج على حق معين، وأن نعطي هذا الحق فقط لبعض أعضاء المجتمع دون البعض الآخر[٣٥].

النقطة الثالثة الجديرة بالذكر هي نتيجة منطقية للنقطتين الأولى والثانية. تلك هي أن الحجج من أجل مبادئ عالمية للعدالة السياسية والمدنية، والتي تناولناها بالتحليل آنفا، تتفق مع البناء المنطقي للحجة العامة للعالمية والتي تناولناها بالمناقشة والتمحيص في القسم الخامس من الفصل الثاني. ونتذكر أن تلك الحجة تثبت أن القيم الأخلاقية التي تنطبق على بعض الأشخاص يجب أيضا أن تنطبق على جميع الأشخاص، طالما أن جميع الأشخاص متشابهون من الناحية الأخلاقية. والآن ما فعلته كل من الحجج السابقة هو الالتزام الدقيق بهذا المنطق. كل من هذه الحجج تحدد قيمة تنطبق على البعض وتدافع عن هذه القيمة (على سبيل المثال حرية الفعل يبررها أن كل شخص هو أفضل من يحكم على مصالحه الخاصة). كل من تلك الحجج إذا تدفع بأن جميع الأشخاص في وضع مشابه (أي أن كل الأشخاص هم أفضل من يحكم على مصالحهم)[٣٦] ومن ثم نخلص من هذا إلى أن القيمة موضوع البحث تنطبق على الجميع. ونظرا لأن جميع الأشخاص متشابهون فيما يتصل بالأخلاق (أي أن المبدأ الثالث يسري هنا) التفكير المنطقي الذي تستند إليه هذه القيمة يعني أنها تسري على الجميع. بعبارة أخرى: استخدام نمط الشخصية الأخلاقية العالمية يتفق مع النمط الذي تتطلبه الحجة العامة للنظرة

العالمية، والذي ذكرناه في الفصل الثاني. وهذا يؤدي دور المبدأ الثالث، لأنه يضع تعريفا للطريقة التي يكون بها جميع الأشخاص متشابهين من الناحية ذات العلاقة بالأخلاق. هناك أمثلة أخرى توضح هذه النقطة. الخطوة الأولى عند أصحاب مبدأ الواجب هي الدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية بطريقة تبدي الاحترام لقدرة الإنسان على الاستقلال الذاتي. الخطوة الثانية هي عندئذ أن الخاصية ذات الصلة الأخلاقية التي تبرر القيمة – القدرة على أن يكون الشخص مستقلا ذاتيا – هي صفة عالمية: وهذا بالتالي يستوفي المبدأ الثالث. ومن ثم يجب أن تطبق حجج نظرة الواجب على جميع الأشخاص، وليس فقط على الأعضاء في مجتمعنا. على هذا النحو يتفق الدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية مع النموذج الذي تنص عليه الحجة العامة.

لنذكر نقطتين أخريين حول دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول. أولا يجب ألا نبالغ في النتائج الضمنية التي تترتب على هذه الدعوى. إذا كانت الدعوى صحيحة فهي تبين أنه توجد حقوق إنسان سياسية ومدنية ولكنها لا تقول ما هو المحتوى الدقيق لتلك الحقوق. كذلك لا تقول من الذي يقع عليه واجب حماية تلك الحقوق. لكي نجيب على هذين السؤالين نحتاج إلى أكثر مما تقدمه لنا هذه الدعوى، ويجب أن نرجع إلى نظرية سياسية معينة عن الحقوق. ثانيا، من الجدير بالملاحظة أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول لا تدعي أنه لا توجد حقوق خاصة وأن جميع الحقوق هي حقوق عالمية. دعواها هو أن التبرير المنطقي الذي تعتمد عليه العديد من (وليس كل) الحقوق السياسية والمدنية، يترتب عليه أن هذه الحقوق يجب أن تسري عالميا. ولكن مما يتفق تماما مع هذا أن نضيف أن الأفراد بممارستهم لحقوقهم السياسية والمدنية، يمكن لهم أن ينشئوا حقوقا خاصة. الأفراد الذين يتمتعون بالحق في حرية التعبير والفعل وتكوين الروابط وما إلى ذلك

يستطيعون أن يتعاقدوا مع بعضهم البعض، في هذه الحالة فإن الأطراف المتعاقدة، وليس الآخرون، تكون لهم حقوق خاصة. ولكن النقطة الرئيسية هنا هي أن الحقوق الخاصة تنشأ على خلفية يكون فيها جميع الأشخاص لهم حقوق سياسـية ومدنيـة، وأن المبرر المنطقي لتلك الحقوق السياسية والمدنية العالمية يتضمن دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول.

(٨)

والآن وبعد أن نظرنا في عدد من الحجج التي تدافع عن الحقوق الـسياسية والمدنية العالمية، من المناسب أن نتناول بالبحث مبـررات أخـرى بديلـة لتلـك الحريات السياسة والمدنية العالمية. بعض هذه المبررات يتبنـى صـراحة نظـرة مختلفة، نظرة تتجنب الافتراضات الفردانية (القول بأن جميع القيم والحقـوق تنبـع من الأفراد) والمساواتية (المساواة بين جميع البشر). وأبرز مثال على هذه النظرة جون رولز في كتابه قانون الشعوب (١٩٩٩b). وبالتالي سنركز في هـذا القـسم على الحجج التي يطرحها رولز في كتابه ذاك. كتـاب "قـانون الـشعوب" لـيس المساهمة الوحيدة التي يقدمها جون رولز في موضوع العدالة الدولية. بـل نـاقش هذه المسألة في إيجاز شديد في كتابة "نظريـة العدالـة **A Theory of Justice**"، كذلك نشر عام ١٩٩٣ المحاضرة التي ألقاهـا فـي جامعـة أوكـسفورد ضـمن المحاضرات التي تنظمها منظمة العفو الدولية سنويا، عن "قانون الشعوب". ولكـن كتابه بنفس العنوان هو أشمل وأفضل ما عالج به موضوعه ذاك. وبالنسبة لغرضنا هنا يوجد جانبان للمنظور الذي يطرحه رولز عن حقوق الإنسان، هما نقد حجـج القائلين بالعالمية عن حقوق الإنسـان (العنصر السلبي) ودفاعه عن بعض حـقوق الإنسان (العنصر الإيجابي).

الحجة التي يسوقها رولز حجة بالغة التعقيد وتتطلب بعض الإيضاحات التمهيدية. ويمكن لنا فيما أظن أن نفهم هذه الحجة حق الفهم عندما ننظر فيها على عدة مراحل. أولا نحتاج إلى أن نفهم بعض المصطلحات الخاصة التي يستخدمها رولز. تستند حجة رولز على تصنيف المجتمعات إلى خمسة أنواع مختلفة. توجد أولا مجتمعات ليبرالية وهي المجتمعات التي تلتزم بحقوق الإنسان، والتي تعطي لهذه الحقوق الأولوية على ما هو خير عام. كما تضمن هذه المجتمعات للجميع قدرا من الموارد الاقتصادية[٣٧]. بالإضافة إلى ذلك لكل من هذه المجتمعات دستور سياسي محدد، وتجمع بين أعضائها ثقافة سياسية مشتركة. كما أن لها " طبيعة أخلاقية"، والمقصود بهذا أنها تحترم الاستقلال الذاتي للمجتمعات السياسية الأخرى. النوع الثاني من المجتمعات هو ما يسميه رولز "الشعوب السمحة". ويركز رولز اهتمامه على نوع معين من المجتمعات السمحة يسميه "مجتمعات هرمية سمحة". هذه المجتمعات ليست عدوانية، كما أنها تقر بعض حقوق الإنسان، وتنظر إلى أعضائها على أنهم قادرون على تحمل الواجبات. ويؤمن المسؤولون الشرعيون في تلك المجتمعات بأن القانون يجسد التزاما بما يسميه رولز "فكرة العدالة كخير عام". وكنتيجة منطقية لهذه الخصائص الثلاث يقول رولز أن مثل هذه المجتمعات لديها "نظام هرمي تشاوري سمح"[٣٨]. ثالثا يوجد ما يسميه رولز "دول خارجة على القانون"، وهذه دول عدوانية تجاه المجتمعات السياسية الأخرى، كما أنها مجتمعات استبدادية في تعاملها مع أعضائها. رابعا توجد مجتمعات مغلوبة على أمرها، وهذه المجتمعات تمنعها أحوال سياسية أو اقتصادية معاكسة من أن تصبح مجتمعات سمحة. وأخيرا توجد "مجتمعات المستبد العادل". وهذه المجتمعات تلتزم ببعض الحقوق الجوهرية، إلا أنها تختلف عن المجتمعات الهرمية السمحة في أن بنيتها السياسية لا تحتوي على أي إجراءات للتشاور بين السلطة الحاكمة والشعوب.

يستخدم رولز هذا التصنيف ليقول بأن المبادئ المنصفة في الممارسات الدولية هي تلك المبادئ التي تقبلها الشعوب الليبرالية وكذلك الشعوب السمحة. وبذلك يقرر نوعا من التعاقدية يتمركز على الشعوب. وأطراف العقد الدولي عند رولز هم أنماط معينة من الشعوب، وهي الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة، وهذا يختلف عن النزعات الفردية للتعاقد التي يقول بها مفكرون آخرون مثل باري وبيتز. ولكن نلاحظ أن الأنواع الأخرى من نظم الحكم - الدول الخارجة على القانون والمستبد العادل والمجتمعات التي تعيش في ظروف اجتماعية واقتصادية غير مواتية - لا تدخل أطرافا في ذلك التعاقد.

والسؤال هنا هو لماذا نقبل منهج رولز؟ يدافع رولز عن نظرته على أساس أنها تظهر الاحترام للمجتمعات السمحة غير الليبرالية. وفي نظره أن المجتمعات الليبرالية إذا سعت إلى تطبيق مثلها الليبرالية والمساواتية على المستوى العالمي، ستكون غير متسامحة، وبالتالي مخطأة، لذلك فإن النظرة العالمية الليبرالية المساواتية ليست لها شرعية[٣٩]. بالأحرى يجب على المجتمعات الليبرالية أن تظهر الاحترام للمجتمعات الأخرى، مثل "المجتمعات السمحة" التي تحترم الضوابط الأخلاقية، حتى وإن لم تكن مجتمعات ليبرالية. ومن غير المشروع أن نطالب المجتمعات جميعا بأن تقبل المعايير الليبرالية. ورولز إذ يتبنى التعاقدية التي ترتكز على الشعوب، يشرح بوضوح فكرته عن التسامح، لأنه لا يسمح للمجتمعات الليبرالية بأن تفرض قيمها على جميع المجتمعات الأخرى.

السؤال الثاني إذا هو ما هي المبادئ التي يمكن أن تتفق عليها تلك المجتمعات الليبرالية والسمحة. ويرى رولز أن المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية السمحة ستوافق على المبادئ الثمانية التالية:

١) الشعوب حرة ومستقلة، ويجب على الشعوب الأخرى أن تحترم حريتها واستقلالها.

٢) على الشعوب أن تحترم المعاهدات والتعهدات.

٣) الشعوب على قدم المساواة وهي أطراف في اتفاقيات ملزمة لها.

٤) على الشعوب أن تحترم واجب عدم التدخل في شئون غيرها.

٥) الشعوب لها الحق في الدفاع عن النفس، ولكنها ليس لها الحق في أن تشن الحرب لأي سبب آخر غير الدفاع عن النفس.

٦) على الشعوب أن تحترم حقوق الإنسان.

٧) على الشعوب أن تلتزم بضوابط معينة في سلوكيات الحرب.

٨) على الشعوب واجب مساعدة الشعوب الأخرى التي تعيش في ظروف غير مواتية تمنعها من أن يكون لها نظام اجتماعي أو سياسي عادل أو سمح[٤٠].

والأمر الأكثر أهمية هنا من وجهة نظرنا، هو أن المجتمعات الليبرالية وكذاك المجتمعات السمحة توافق على حقوق الإنسان (المبدأ السادس). ويتحدث رولز في موضع آخر من كتابه قانون الشعوب بالتفصيل عن الحقوق التي يعتبرها حقوق إنسان:

من بين حقوق الإنسان الحق في الحياة (الحق في وسائل العيش والأمان)، والحق في الحرية (التحرر من العبودية والاسترقاق {عبودية الأرض} والاحتلال القهري، والحق في قدر كاف من حرية الضمير بما يضمن حرية العقيدة وحرية الفكر، والحق في الملكية (الملكية الشخصية)، والحق في المساواة الأساسية كما تعبر عنها قواعد العدالة الطبيعية (تلك هي أن تعامل الحالات المماثلة نفس المعاملة)[٤١].

ولكن تفسير رولز لحقوق الإنسان ورفضه للنظرة العالمية يثير ستة اعتراضات على الأقل. وقبل أن نستطلع هذه الاعتراضات من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن تفسير رولز هو وصف للكيفية التي يجب أن تتصرف بها الشعوب في المجال الدولي[٤٢]. وفي رأيه أن الشعوب الليبرالية ستكون بعيدة عن التسامح إذا ما أقحمت مثلها العليا على نظم الحكم السمحة غير الليبرالية. ولكنه يلتزم الصمت إزاء ما يمكن للأفراد أو الحركات الاجتماعية أن تفعله. وهذا أمر له أهميته لأنه يمكن لنا أن نقبل حجج رولز عن سلوك الشعوب ولكنه في الوقت نفسه نقبل وصفا عالميا عن التصرف الواجب على الأفراد (والحركات الاجتماعية). في هذه الحالة سنتبنى شعار "العالمية للأشخاص والرولزية للشعوب". وهذه ليست مسألة قليلة لأهمية، لأن القدر الكبير من الحملات التي تدعو إلى حقوق لإنسان تقوم بها حركات اجتماعية، من بينها منظمة العفو الدولية ومنظمات حقوق المرأة. مثل هذه المؤسسات (بل وحتى الأفراد) يمكن أن تلعب دورا كبيرا. ورغم أنه من المفترض أن هذه المنظمات والمؤسسات ليس مسموحا لها بالفرض القهري لما تدعو إليه، لا تستطيع نظرة رولز التي ترتكز على الشعوب، أن تقول لنا ما هو وجه الاعتراض على أن تقوم هذه المنظمات، وهي ليست دولا، بالدعوى غير القهرية إلى الالتزام لحقوق الإنسان.

١) لننتقل الآن إلى تقويم حجة رولز. تنبع إحدى المشكلات في حجة رولز من النوع المحدد من التعاقدية الذي تقره – تعاقدية تكون فيها المبادئ المنصفة في السلوك الدولي هي تلك المبادئ التي تقرها الشعوب الليبرالية والشعوب الهرمية السمحة. واعتماد هذه النظرة على وحدات جماعية، مثل الشعوب، لتكون الأطراف المتعاقدة، يفتح الباب أمام النقاش والجدل، لأن الشعوب في كثير من الأحيان، وإن لم يكن دائما، تشتمل على جماعات مختلفة وأفراد مختلفين، يعتنقون معتقدات وقيم

تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا. والهدف الذي يسعى إليه رولز هو أن يخلق نظاما دوليا متسامحا، إلا أن السماح للشعوب بأن تضع بنية النظام الدولي يتضمن الموافقة على نتائج يستطيع فيها الاتفاق الجماعي أن يفرض ما يراه من قيم على الأقليات والأفراد في المجتمع، بهذا المعنى لا يعبر الاتفاق الجماعي عن القيمة التي يسترشد بها – وهي التسامح كمثل أعلى. ونظرا للطبيعة التعددية لكل المجتمعات، من الأفضل يقينا أن نسأل ما هي المبادئ السياسية التي يوافق عليها الأفراد.

٢) وحتى لو قبلنا عقدا فيما بين الشعوب، ستكون المشكلة الثانية في دفاع رولز عن حقوق الإنسان كما يراها، هي أن تعريفه لهذه المجتمعات هو أنها مجتمعات ملتزمة بحقوق الإنسان. عندئذ ستكون حجة رولز هي أن حقوق الإنسان يجب أن تطبق عالميا، لأن بعض المجتمعات (المجتمعات الملتزمة بحقوق الإنسان) تستطيع أن توافق على مثل هذا المبدأ. بهذا تكون المقدمة مشتملة على النتيجة، والمجتمعات التي ترفض مبادئ حقوق الإنسان ستكون مستبعدة من العقد. المشكلة في العقد الذي يتحدث عنه رولز، والذي يعتمد على الشعوب، مشابهة للمشكلة في نظرة باري عن عقد الأفراد – الإطار التعاقدي يسلم مسبقا بالنتائج التي من المفروض أن تنتج عنه. بتعبير آخر عن هذه النقطة، من الجدير بنا أن نعود إلى فكرة أن العقدين الدوليين عند رولز يضمّان فقط الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة غير الليبرالية. وبذلك يستبعد الأنواع الثلاثة الأخرى من الأنظمة من أن تشارك في أي عقود. وهذا يفترض سلفا أنها غير شرعية، ولكن هذه هي المشكلة الأساسية(٤٣).

٣) ثالثا، وهو ما يتصل بهذه النقطة، تفسير رولز أقرب إلى أن يكون تفسيرا جزئيا. السؤال الذي يمكن أن يطرحه الناقد هو لماذا نحمي

بعض الحقوق (مثل الحق في عدم الاسترقاق) ولكن لا نحمي حقوقا أخرى؟ على أي أساس يمكن لنا أن نضع خطا فاصلا بين الحقوق التي نراها جوهرية وتلك التي نعتبرها ذات قيمة وأهمية لنا ولكن لا نعتقد أنها يجب أن تعتبر حقوقا جوهرية؟ دون إجابات شافية على هذه الأسئلة تنتهك نظرية رولز عن حقوق الإنسان أول شرط من الشروط الثلاثة لأي نظرية عن حقوق الإنسان وافية بالغرض منها، وأعني- معيار "التحديد".

ويناقش رولز هذه المسألة. ويرى أن المجتمع لا يمكن أن يكون "سمحا" إلا عندما يكون من الممكن وصفه بأنه " نظام للتعاون الاجتماعي". بل ويمضي في هذه الحجة قائلا إن "الحقوق التي تسمى حقوقا للإنسان هي التي نعتبرها شروطا ضرورية لأي نظام للتعاون الاجتماعي. أما عندما تنتهك هذه الحقوق بشكل منتظم، سيعني هذا نظام قوة آمرة، نظام استرقاق، لا يوجد فيه تعاون من أي نوع" وهكذا فإن الحقوق التي تلتزم بها المجتمعات السمحة ليست حقوقا عشوائية أو تعسفية، بل تحترم الحقوق الضرورية للنظام الاجتماعي لكي يوصف بأنه نظام تعاوني.

بينما أن هذا يعطي لنا معيارا، إلا أنه يصطدم بمشكلتين. المشكلة الأولى هي أنه ليس من الواضح لماذا يجب على فكرة التعاون أن تلعب هذا الدور. لماذا تعرّف السماحة في إطار التعاون وليس في إطار مثل عليا أخرى؟ المشكلة الثانية هي أن محتوى مفهوم التعاون هش وضئيل ومن ثم أضعف من أن يستطيع أن يلعب الدور الذي يريده له رولز. "التعاون" ليس ما يسميه برنارد ويليامز مفهوما أخلاقيا متينا، كما أنه دون جوهر محدد، ومن ثم لا يستطيع أن يعطي وصفا دقيقا للحقوق التي تكون إجبارية وتلك التي لا تكون كذلك. على سبيل المثال يمكن القول بشكل مقبول بأن المساواة في الحقوق السياسية ضرورية لكي يكون النظام حقيقة نظاما تعاونيا، ولا يمكن لنظام يرسخ عدم المساواة في السلطة أن يوصف وصفا

دقيقا بأنه نظام تعاوني. والنقطة التي أريد أن أوضحها هنا ليست بالضرورة أن الأمر كذلك، ولكن أن هذا يمكن أن يطرح كتفسير لقيمة التعاون مثله مثل وصف رولز الأكثر قصورا. وهكذا يظل الاتهام قائما: وصف رولز للحد الأدنى للحقوق وصف جزئي.

٤) ويمكن أن نمضي إلى مدي أبعد من هذا ولا نكتفي بالقول بأننا نفتقر إلى سبب قوي لكي نقبل الحد الأدنى عند رولز، ولكن لدينا كذلك سبب قوي لأن نرفض هذه النظرة. ولدينا ثلاث حجج لهذا الرفض. الحجة الأولى هي أن موقف رولز يتضمن نقدا ذاتيا. هذا النقد على وجه التحديد هو أن الحد الأدنى العالمي عنده لا يستوفي الشرط الثاني لنظرية حقوق الإنسان - معيار التوافق مع المجال المحلي. وعندما نعتقد مثلما يفعل رولز أن الحريات السياسية والمدنية للأشخاص يجب ألا تعتمد على الطبقة التي ينتمون إليها أو على مجموعتهم العرقية، كيف إذا نعطي مثل هذه الأهمية للقومية التي ينتمون إليها؟ وإذا كنا، كما يفعل رولز، سنرسي نظريته المحلية على أساس الاستعانة بالقوى الأخلاقية للأشخاص ومصلحتهم في السعي إلى تصور للخير وفي تكوين ومراجعة هذا المفهوم عقلانيا، كيف يمكن لنا إذا أن نتمسك بحزم بهذا التصور عندما نضع مبادئ العدالة على المستوى المحلي ولكن ننحيه جانبا تماما عندما نتعامل مع أشخاص أجانب؟[٤٤] هنا تتضح أهمية دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول. والسبب في التأكيد مرارا وتكرارا على عالمية النطاق من المستوى الأول في هذه المناقشة لحجج النظرة العالمية على حقوق الإنسان السياسية والمدنية، يرجع جزئيا إلى أنها تبين ما هي الإشكالية في التحليلات، مثل تحليل رولز، التي تسعى إلى تأسيس الحقوق السياسية والمدنية على القوى الأخلاقية

للأشخاص ومصالحهم، ولكنها تنكر أن جميع الأشخاص يتمتعون بنفس هذه الحقوق السياسية والمدنية. القوة في دعوى عالمية النطاق على المستوى الأول هي أن المرء لا يستطيع أن يطبق حجج عالمية القيم على مواطنيه دون أن يطبقها على الأجانب، بينما لا تبرر عناصر هذه الحجج (القوة الأخلاقية ومصالح الأشخاص) هذه التفرقة بين المجال المحلي والمجال الدولي. ولا يستطيع المرء بشكل متسق منطقيا أن يتمسك بنظرية رولز المحلية وأن يتمسك في الوقت نفسه بنظريته الدولية. وبهذا تسقط النظرية في معيار التوافق مع المجال المحلي(٤٤).

٥) بعد أن بحثنا أول نقد ذاتي لنظرية رولز عن الحد الأدنى من الحقوق (أي نقد من داخل النظرية ذاتها)، يمكننا الآن أن ننتقل إلى نقد ذاتي ثان. هذا النقد الذاتي الثاني يرى أننا لا نستطيع بشكل مترابط منطقيا أن نقبل الحقوق التي يقبلها رولز، وفي الوقت نفسه نرفض بعض الحقوق التي يرفضها. الدعوى هنا هي أن الحقوق تبقى أو تسقط كحزمة واحدة. وهكذا بينما يلفت النقد الأول نظرنا إلى تناقض بين وصف رولز للحد الأدنى من الحقوق ونظريته المحلية، هذا النقد الذاتي الثاني يوجه النظر إلى التناقض بين وصفه للحد الأدنى من الحقوق ورفضه لحقوق الإنسان الأخرى. الاتهام الموجه هنا إلى نظرية رولز هو أن النظرية تسقط في المعيار الثالث وهو معيار الاتساق المنطقي.

في متابعتنا لهذا النقد من الجدير بنا أن نبحث ما يمكن أن نسميه "تكاملية الحقوق". ويعني هذا المصطلح وفقا لتعريفي له أن قبول بعض الحقوق المعينة يعني ضمنا قبول حقوق معينة أخرى. تكاملية الحقوق تعني أن الحقوق مترابطة معا. وهذا على النقيض من تجزيئية الحقوق، والتي ترى أننا يمكن أن نحكم على كل حق على حده وبمعزل عن الحقوق الأخرى. وقد تكون الحقوق مترابطة

لأربعة أسباب على الأقل. ويذكر لنا سيسل فابر سببين. في رأيه يمكن أن تكون هناك علاقة "منطقية" بين حقين بحيث يترتب كل من الحقين على الحق الآخر. المثال الذي يضربه لنا فابر هو أن الحق في الخصوصية قد يستتبعه الحق في المسكن. ثانيا يمكن أن نتحدث عن علاقة "عملية"، أن نقول أن أفضل طريق لحماية الحق هو أن نعطي الأفراد الحق.[٤٦] ويمكن لنا أن نضيف إلى تحليل فابر احتمالا ثالثا، قائلين بأن هناك علاقة "معيارية" بين الحقين، حيث تصدق العلاقة المعيارية عندما يكون الأساس المنطقي الذي يستند إليه حق ما يمكن كذلك أن يكون أساسا لحق محدد آخر. إن كان هذا صحيحا عندئذ لا نستطيع بشكل متسق منطقيا أن نؤكد أحد الحقين وأن نرفض الحق الآخر. رابعا يمكن لنا أن نستند إلى ما يمكن أن يسمى حجة "عدم الاكتمال" للربط بين حقين. وأعني بهذا أنه قد تكون هناك حجة قوية لحق معين ولكن هذا الحق يحتاج لتنفيذه الصحيح إلى حق آخر.

الآن يمكن لنا باستخدام هذا التحليل أن نرى أن ما يعنيه موقف رولز ضمنيا هو افتراض عدم وجود ارتباط منطقي أو تجريبي أو معياري أو على أساس عدم الاكتمال بين منظومة حقوق الإنسان المفضلة عنده وتلك الحقوق الأخرى التي يرفضها. ولكن يعترض بعض النقاد اعتراضا شديدا على هذا الافتراض. ربما تكون أقوى صيغة لهذا الاعتراض هي التي تؤكد علاقات الترابط عمليا. على سبيل المثال يعبر أندرو كوبر عن هذه القضية ضد رفض رولز للحق في حكومة ديمقراطية. ويشير كوبر معتمدا على البحوث التي قام بها سن إلى أنه قد ثبت بالتجربة العملية أن وجود حكومة ديمقراطية أمر ضروري لحماية الحقوق الأخرى التي يلتزم بها رولز، مثل حرية التعبير. لذلك لا يستطيع، كما يفعل رولز، أن يؤكد الحق في حرية التعبير ولكن يرفض الحق في حكومة ديمقراطية.

ولا ينبغي أن نسيء تفسير هذه النقطة. ليست الدعوى هي أن رولز يرفض النظرة الكلية، لأنه قد يقبل مثل هذه النظرة الكلية ويعتقد أن مجموعة الحقوق التي يقول بها تشمل حقوقا تتسق مع بعضها البعض. ولكن الاعتراض هو أنها ليست كذلك، ومن ثم من الخطأ أن نبني بعض الحقوق في قانون الشعوب وأن نرفض حقوقا أخرى تترتب منطقيا على تلك الحقوق. رولز نفسه يناقش هذه المسألة ويقول إنه إذا ما تبين أن حقوق الإنسان الأساسية التي يؤكدها لا يمكن حمايتها في غياب مؤسسات ديمقراطية، ومن ثم لا يمكن احترامها في مجتمع هرمي سمح، عندئذ "تكون قد أثبتنا صحة الديمقراطية الليبرالية". ولكن هذا موقف غريب جدا. لماذا لا يسعى رولز إلى البحث عن دليل على صحة تطبيق النظام الديمقراطي وحقوق الإنسان ويضع نظريته على هذا الأساس؟ لماذا لا يأخذ في اعتباره جميع المعلومات المستمدة من التجربة العملية عن هذا الموضوع، ليرى ما إذا كانت وجهة نظره صحيحة؟ ويعتمد رولز في مواضع أخرى من كتاب قانون الشعوب على كتابات عن تجارب عملية ذات صلة بموضوعه. على سبيل المثال يدعم نظرته عن مجتمع الشعوب بالاستناد إلى الدعوى المستندة على تجربة عملية بأن الديمقراطيات لا تشن حربا على نظم ديمقراطية أخرى. لذلك من الغريب بعض الشيء أن يتحدث عن وضع يعتمد على استيفاء شروط عملية معينة، وأن يؤكد قيمة هذا الوضع دون أن يفحص المعلومات العملية الغزيرة ليرى ما إذا كانت هذه الشروط العملية قائمة[٤٧].

٦- وهكذا رأينا إذا أن وصف رولز للحد الأدنى من الحقوق السياسية والمدنية يعاني من انتقادين ذاتيين. الاعتراض الأخير نقد من خارج النظرية. هذا الاعتراض هو أن وصف رولز للحقوق يقف عند الحد الأدنى دون مبرر ويرضخ لعدم العدالة[٤٨]. ليتضح لنا هذا ننظر إلى نظرة الحد الأدنى لنرى ما يمكن أن تحظره وما يمكن أن تسمح به.

الحقوق الأساسية عند رولز تشمل الحق في وسائل العيش الأساسية والحق في عدم الاسترقاق والحق في عدم العمل سخرة كرقيق الأرض. وطالما أن الدول تراعي هذه المستويات الدنيا فهي تستوفي وصف رولز للحقوق. ولكن هذا يمكن أن يسمح بحرمان البعض من التصويت (بالمخالفة للمادة ٢١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، لأنهم من طائفة دنيا أو سود البشرة أو حرمان النساء من حق التصويت[٤٩]، ويسمح كذلك بإعطاء أجور ضئيلة للبعض أو عدم المساواة في الأجر مع غيرهم لأنهم من مجموعة عرقية معينة، أو الحرمان من الرعاية الصحية للبعض، وحرمان المنتمين إلى طوائف معينة من الحق في التعليم (بالمخالفة للمادة ٢٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، أو الحرمان من الحق في تكوين الروابط (بالمخالفة للمادة ٢٠ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). تعني نظرية رولز أن المجتمع يمكن أن يعتبر مجتمعا سمحا حتى لو كان يسمح بهذه الممارسات. ولكنني أتساءل هل من الممكن أن يكون الأمر كذلك. عند الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أيضا أن نعود مرة أخرى إلى فكرة عالمية النطاق من المستوى الأول. لأننا عند ما نعتقد أن من الخطأ أن نحرم أشخاصا في مجتمعنا من الحق في التصويت لأن "جميع الأشخاص لهم الحق في اختيار القانون السائد في بلدهم" أو أن "الديمقراطيات التي يشارك فيها الجميع تؤدي إلى اتخاذ قرارات أفضل"، عندئذ ينبغي علينا أن نرفض وصف رولز لحقوق الإنسان على أنه وصف قاصر للغاية.

وهكذا نرى أن انتقاد رولز للنظرة العالمية للحقوق السياسية والمدنية، وكذلك تبريره لمنظومته عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية، كلاهما لا يحالفه التوفيق[٥٠]. وكما سبق أن لاحظنا، نظرية رولز هي ما نطلق عليه نظرية الحد

الأدنى لحقوق الإنسان، لذلك قبل أن ننتقل إلى النظر في الاعتراضات على حقوق الإنسان السياسية والمدنية، قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن بعض المشكلات التي يواجهها رولز هي مشكلات يمكن أن تواجهها أي نظرية حد أدني لحقوق الإنسان. ولننظر مرة أخرى في المعايير المطلوبة التي حددناها في القسم الأول. نظرة الحد الأدنى تواجه مشكلات في الوفاء بأي من هذه المعايير(٥١).

أولا توجد مشكلة عدم التحديد. عندما يدعي أحد أن أعضاء المجتمع الذي ينتمي إليه يتمتعون بمنظومة معينة من الحقوق، إلا أن كائنات بشرية أخرى لها بعض هذه الحقوق وليس جميعها، ينبغي عندئذ أن يفسر لنا لماذا نضع خطا فاصلا بين حقوق الإنسان للبعض وحقوق الإنسان للبعض الآخر. كما رأينا لا يعطي لنا رولز إجابة مقنعة على هذا السؤال، ومن الصعب أن نرى أساسا تعتمد عليه نظرة الحد الأدنى في وضع هذا الخط الفاصل. من ناحية أخرى يمكن لأصحاب دعوى العالمية، استنادا إلى عالمية النطاق من المستوى الأول، أن يجيبوا على هذا السؤال، لأن إجابتهم هي أننا يجب أن ننظر إلى الأساس المنطقي الذي تستند إليه حقوقنا. في بعض الحالات الأساس المنطقي لأن يكون للبعض هذه الحقوق يعني ضمنا أنها حقوق للجميع. ولكن في الحالات التي لا يعتمد فيها تبريرنا لحقوقنا على الافتراضات المنطقية للنظرة العالمية لن يكون الأمر كذلك. بعبارة أخرى الخط الفاصل ليس تعسفيا أو يتعلق بحالة معينة، ولكنه تفسير نظري منطقي.

المشكلة العامة الثانية التي يواجهها أصحاب نظرة الحد الأدنى هي إذا ما كانت هذه النظرة تتفق أو لا تتفق مع نظريتهم السياسية المحلية (التوافق مع المجال المحلي). وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول، لأن المشكلة في نظرة الحد الأدنى هي أن التبرير المنطقي لتمتع البعض (أعضاء المجتمعات الديمقراطية الليبرالية) بمنظومة ليبرالية كاملة، يعني أن هذه حقوق للجميع. لهذا السبب لا يوجد اتساق منطقي في أن نعطي هذه الحقوق للبعض وأن ننكرها على الآخرين.

وأخيرا عندما ننتقل إلى المعيار الثالث، نجد أن الطبيعة الكلية المترابطة للعديد من الحقوق تقوّض نظرة الحد الأدنى. نظرة الحد الأدنى يمكن أن تنجح إذا كانت حقوق الحد الأدنى المقترحة تتماسك معا بطريقة منطقية ولا يترتب عليها أي حقوق أخرى تتجاوز حقوق الحد الأدنى. ولكن مناقشة الطبيعة الكلية الحقوق تبين لنا أن الحقوق الأساسية نفسها تميل إلى أن تترتب عليها حقوق ليبرالية أكثر اتساعا، لذلك يصبح من الصعب الدفاع عن نظرة الحد الأدنى[٥٢].

(٩)

والآن بعد أن بحثنا خمسة مبررات لحقوق الإنسان السياسية والمدنية، نبحث في الجزء المتبقي من هذا الفصل أربعة اعتراضات على حقوق الإنسان. بعض هذه الاعتراضات يثيرها أولئك الذين يتمسكون بمنظور واقعي، والاعتراضات الأخرى من الذين يعتقدون أن حقوق الإنسان لا تراعي الهويات القومية بالقدر الكافي الهويات القومية وأنها بشكل عام لا تراعي الخصوصيات الثقافية. كما تصدر اعتراضات أخرى من الذين يتعاطفون مع نظرة مجتمع الدول. وسأبدأ النظر في هذه الانتقادات بمناقشة العديد من الحجج التي نظرنا إليها في الفصل السابق، والتي تعترض على عالمية القيم بشكل عام. ومن المهم أن نبحث هذه الحجج لأننا بينما رأينا في الفصل السابق أنها لا تقوّض جميع النظرات العالمية، يعتقد الكثيرون أنها تقوّض تأكيد العالمية على حقوق الإنسان السياسية والمدنية. بعد بحث هذه الحجج ننتقل إلى بحث اعتراضات جديدة تماما، موجهة جميعها بصفة خاصة إلى حقوق الإنسان السياسية والمدنية (وليس إلى عالمية القيم بصفة عامة). ولا يتخذ أي من هذه الحجج نظرة نسبية، لأننا سبق أن بحثنا في الفصل الثاني الحجج التي تستند على نظرة نسبية ذلك.

لنبدأ إذا بالعودة إلى إحدى الحجج المعيارية ضد العالمية، وهي حجة سبق أن أشرنا إليها في الفصل السابق- الشكوى من أن المبادئ العالمية مبادئ إمبريالية تنتهك حق الثقافات المختلفة في تقرير مصيرها (الفصل الثاني القسم الرابع عشر). وكما سبق أن ذكرنا في مناقشة تلك الحجة حينذاك، هذا لا يستتبع رفض العالمية بما هي كذلك، وهذا القول هو في حقيقة الأمر مبدأ عالمي، لأنه يؤكد المبدأ العالمي بأنه من الخطأ فرض مثل عليا غريبة على ثقافات أخرى. ولنسمي هذا المبدأ مبدأ احترام الثقافات. ولكن اعتبار هذا المبدأ مبدأ عالميا لا يعني أنه لا يشكل أي اعتراض على حقوق الإنسان. على العكس من ذلك يحتكم الكثيرون إلى هذا المبدأ العالمي ويستندون إليه في نقد فكرة وجود حقوق سياسية ومدنية عالمية. وحجتهم في ذلك أن هذه الحقوق غريبة على العديد من الثقافات غير الغربية، ومن ثم يتطلب المبدأ الأخلاقي لاحترام الثقافات الأخرى أن لا نفرض حقوقا سياسية ومدنية عالمية على ثقافات يرفض أعضاؤها هذه الحقوق. وبذلك يستشهد المعترضون على حقوق الإنسان بمبدأ عالمي لرفض مبدأ عالمي آخر[٥٣].

يطرح هذا الرأي دعويين. أوّلا يقول أن:

١) فكرة حقوق الإنسان من خصائص الفكر الغربي وليست مقبولة في جميع الثقافات.

وفي هذا القول قدر كبير مما يمكن القبول به في ظاهره. وينسب البعض إلى الإسلام في هذا السياق إعطاء حقوق مختلفة للمسلمين و"أهل الكتاب" و"المشركين". الذكور المسلمون لهم المجموعة الأكبر من الحقوق. أعضاء الفئة الثانية لهم بعض الحقوق، (مثل الحق في الملكية وفي ممارسة عقائدهم) دون حقوق أخرى (مثل الحق في المشاركة في الحياة السياسية والتبشير بعقائدهم)[٥٤]. ومن الأمثلة الأخرى الحديث عن الكونفوشيوسية على أنها في خصام مع مبادئ حقوق الإنسان. تضع الكونفوشيوسية تأكيدا كبيرا على فضيلة الخضوع للآباء والأعضاء

الأكبر سنا في الأسرة والتي تفرض على الناس أن يتصرفوا في خضوع للكبير وليس على أساس تأكيد حقوقهم.(٥٥) تتناقض حقوق الإنسان كذلك مع بعض النظرات الإفريقية عن الأخلاقيات. لننظر على سبيل المثال إلى ممارسة التروكوسي **Trokosi** التي يمارسها شعب الإيوي (في جنوب شرق غانا وفي التوجو وجمهورية بنين (وجا أدانجبيس **Ga Adangbes** (في جنوب غانا). وللتروكوسي عادة سائدة بمقتضاها تقدم الأسرة التي ترتكب إثما فتاة عذراء من بناتها إلى رجل الدين لتكون له جارية جزاء لها على ما فعلت. ويمكن لرجل الدين أن يطلب منها أن تعاشره جنسيا و تطهي له طعامه وتعتني ببيته(٥٦).

وتضيف الحجة إلى ما سبق الدعوى التالية:

٢) يجب علينا ألا نفرض قيما على شعب لا يقر هذه القيم (المبدأ العالمي باحترام الثقافات).

والنتيجة التي ينتهي إليها:

(ج) يجب ألا نفرض حقوق الإنسان على شعب لا يقرها. وأن المبدأ العالمي لحقوق الإنسان السياسية والمدنية مبدأ غير شرعي.

وهكذا نجد أن الحجة التي نفحصها هنا تقر نوعا من العالمية، ولكنه فيما تدعي نوعا أفضل من العالمية التي تقول بحقوق إنسان عالمية. وقبل تقويم هذه الحجة من المفيد أن نقارنها مع الحجة التي وضعها رولز في كتابه قانون الشعوب، لأنها من ناحية ليست سوى نسخة من مبدأ الحد الأدنى أكثر تضييقا مما يقول به رولز. بينما يرى رولز أنه مما لا يتفق مع قيمة التسامح أن يفرض الليبراليون تصورهم لحقوق الإنسان على نظم غير ليبرالية تحترم بعض حقوق الإنسان السياسية والمدنية. تستند هذه الحجة أيضا إلى التسامح كمثل أعلى، ولكنها تتبنى موقف الحد الأدنى بدرجة أكبر، بل حتى تميل إلى رفض أي حق من حقوق الإنسان السياسية والمدنية.

إلى أي مدي تكون هذه الحجة مقنعة؟ من الجدير بنا أن نبحث هذه الحجة بمزيد من التفصيل لأن السياسيين، وليس فقط الأكاديميين، كثيرا ما يستشهدون بها. ويركز أحد خطوط الدفاع ضد هذه الحجة على المقدمة المنطقية الأولي. لننظر في ثلاث حجج مضادة. أولا يعلق الكثيرون أهمية كبيرة على الأصل التاريخي لمفهوم حقوق الإنسان، ويركزون على منشأه في الفكر السياسي الغربي. ويوجهون النقد إلى المطالبة بحقوق الإنسان على أساس أنها تطبيق لمفهوم غربي على ثقافات غير غربية. ولكن مثل هذا التفكير مشكوك في صحته إلى حد كبير. ليس من المنطقي القول بأنه نظرا لأن مفهوما أخلاقيا معينا ظهر أولا في مكان معين (لنقل في الغرب)، يجب ألا يؤخذ به في أي مكان آخر. الموقع الجغرافي لأي فكرة جديدة لا يحدد تطبيقاتها اللاحقة.

ثانيا من المهم أن نلاحظ أننا نحتاج إلى وصف للعلاقة الممكنة بين حقوق الإنسان من ناحية والثقافات غير الغربية من ناحية أخرى أكثر دقة من الوصف الذي يستخدمه خصوم حقوق الإنسان. وفقا للحجة موضع البحث العلاقة بين حقوق الإنسان والتقاليد غير الغربية علاقة صراع وعدم ملائمة[٤٧]. أكثر من ذلك تفترض تلك الحجة أنه نظرا لأن الثقافات غير الغربية تفتقر إلى مفهوم الحقوق لذلك تكون الحقوق غير ملائمة لتلك الثقافات. ولكن الأمر ليس كذلك بالضرورة، ويجب أن نلاحظ أن العديد من التقاليد الأخلاقية التي لا تستخدم مفهوم الحقوق تأمر رغم ذلك بأفعال تتفق مع حقوق الإنسان. على سبيل المثال الذين يؤكدون المبادئ الأخلاقية التي تعتمد على مفهوم الواجب، يطالبون الحكّام بأن يبتعدوا عن القسوة والطغيان. وقد لا يستخدمون كلمة "حقوق" ولكن الأوامر والنواهي الأخلاقية لديهم تؤدي في نتيجتها إلى نفس السياسات مثل حقوق الإنسان. في حالات أخرى يمكن لنظريات حقوق الإنسان أن تدفع بإمكانية وجود "موافقة متداخلة" حول حقوق الإنسان. ويقول سن أن من البعيد عن الدقة أن نفترض أن "القيم الأسيوية" معادية للحرية، لأن بعض كتابات المفكرين مثل كونفوشيوس وكوتيليا، وبعض الديانات

أيضا، مثل الإسلام، تحتوي على جوانب متسامحة في فكرها السياسي. ويشير إلى الإمبراطور البوذي إيسوكا الذي أعلن في مرسوم الصخرة رقم**Rock Edict 7** أنه "يتمنى لأعضاء جميع العقائد أن يعيشوا في كل مكان في مملكته" وأن " عقائد الآخرين تستحق أن تحترم". علاوة على ذلك يؤكد في مرسوم الصخرة رقم ١٢ على أن "فقط الوئام هو الجدير بالثناء، لأن الرجال بالوئام يعرفون ويحترمون قانون دارما (القانون الأخلاقي) الذي يقبله الجميع"[٥٨].

ثالثا، من المهم أن نلاحظ السياق الذي توجه فيه الانتقادات إلى المطالبة بالالتزام بحقوق الإنسان. تأتي هذه المطالبة من دول كانت لها مستعمرات فيما مضى أو من دول قوية حاليا. في هذا الوضع ليس من المستغرب أن ترفض بعض البلاد أن تتلقى دروسا استعلائية من بلاد ذات تاريخ غير مشرّف، سواء كانت معاصرة أو قديمة[٥٩]. لذلك من المعقول القول بأن بعض العداء الموجه ضد حقوق الإنسان يمكن تفسيره كعداء لتلقي دروس استعلائية من بلاد هي نفسها ذات سجل غير مشرف. بعبارة أكثر إيجابية: المعايير العالمية التي تؤكد على حقوق الإنسان الأساسية، من المرجح أن تنال شرعية أعظم عندما يعترف الذين ينادون بها بالأخطاء في سجلهم التاريخ، ويطبقون على بلادهم نفس المعايير التي يطبقونها على بلاد أخرى. في هذا الضوء يمكن النظر إلى قرار الولايات المتحدة بألا تؤيد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية (بينما في الوقت نفسه تؤيد محاكم جرائم الحرب في يوغسلافيا السابقة ورواندا) على أنه يقوض دعواها بأنها ملتزمة بحقوق سياسية ومدنية عالمية. دون هذه المعاملة على قدم المساواة، ليس بالمستغرب أن ينظر البعض إلى معايير حقوق الإنسان على أنه فرض لمثل عليا أجنبية عنهم.

وتوحي الاعتبارات السابقة بأن الصراع بين حقوق الإنسان من ناحية وثقافات متعددة من ناحية أخرى يمكن أن يكون صراعا مبالغا فيه. ولكن رغم ذلك

من الممكن أن تكون هناك حالات تتعارض فيها حقوق الإنسان مع القيم التي تقرها ثقافات غير غربية بل وفي الحقيقة أحيانا بعض الثقافات الغربية. ومعنى هذا أنه ستظل هناك حالات من عدم التوافق. هل هذا يعني ضمنا أننا يجب أن نرفض وجود حقوق إنسان في الحريات السياسية والمدنية؟ ليس بالضرورة. الأمر يتوقف على ما إذا كنا سنقبل المبدأ العالمي لاحترام الثقافات. هذا المبدأ يواجه العديد من المشكلات.

من النقاط الهامة التي نضعها في الاعتبار عند النظر فيما إذا كنا سنرفض حقوق الإنسان لأن الآخرين يختلفون مع هذه الحقوق، هو من الذي يرفض هذه الحقوق. الكثيرون من المعترضين على حقوق الإنسان هم على سبيل المثال من الزعماء السياسيين لنظم سياسية غير غربية. الأمثلة البارزة تشمل لي كوان ياو من سنغافورة ومهاتير محمد في ماليزيا ودنج إكسيو بنج في الصين. أعلن كل من هؤلاء أن حقوق الإنسان لا تتوافق أو لا تتناسب مع تقاليد بلاد غير غربية مثل بلادهم. ولكن لا يجب أن نستنتج من هذا أن شعوب تلك البلاد بالضرورة معادون على النحو نفسه لحقوق الإنسان، أو أن النخبة السياسية تمثل شعوبها. يمكن لنا أن نتساءل إن كان هؤلاء يتخذون موقفا رافضا لحقوق الإنسان من حيث المبدأ، أم أن الأمر كما يقول بعض أفراد النخبة السياسية في شرق آسيا أن كل ما يريده هؤلاء الزعماء هو الرغبة في المحافظة على قاعدة السلطة. ويجب علينا إضافة إلى هذا أن نميز بين حالات يرفض فيها البعض الدعوى بأن لهم حقوق من ناحية، والحالات التي يطالب فيها البعض بأن تكون لهم هذه الحقوق ولكنهم ينكرونها على الآخرين. هذا الموقف الأخير ليس له مصداقية ضد مبادئ حقوق الإنسان. بعبارة أخرى: إذا كان البعض يعتقدون أنهم هم أنفسهم ليس لهم حقوق إنسان، عندئذ هذا الرفض الحسن النية الذي يعتمد على مبدأ يجب أن نأخذه مأخذ الجد. ولكن حيث يحدث الرفض فقط لأن شخصا ما يرغب في أن يسيطر على الآخرين وبالتالي يدعم سلطته، فهذا لا يعتبر حجة قوية ضد حقوق الإنسان. ويجب أن ننظر إلى

ممارسة تروكوسي في هذا الضوء. إذ إن تأكيد رجال الدين في ذلك المجتمع لتلك الممارسات - وهم الذين يستفيدون منها - لا يعطيها مشروعية بأي حال.

هذه الحجة كذلك تثير انتقادا جوهريا. تعتمد هذه الحجة أساسا على دعوى أننا نحترم مجتمعا ما عندما نحترم ثقافة ذلك المجتمع. ولكن لكي يكون هذا القول صادقا ينبغي أن تكون تلك الثقافة التي نحترمها هي فعلا ثقافة المجتمع، وليست مفروضة عليه بواسطة نخبة ذات سلطة قوية. ولكن كذلك لكي تكون هذه الممارسات الثقافية هي فعلا ثقافة المجتمع بشكل حقيقي وصادق، يجب أن يكون لأعضاء تلك الثقافة الحق في المساهمة في تشكيل المعايير الثقافية وكذلك الحق في التخلي عنها. وهكذا نجد المنطق الذي يقوم عليه مبدأ الاحترام الثقافي يتطلب في واقع الأمر أن نقبل حقوقا إنسانية معينة، مثل الحق في حرية التعبير وحرية العقيدة، إضافة إلى الحق في الهجرة. دون هذه الحقوق سيكون ما نحترمه ليس الالتزام الحقيقي لمجتمع ما بثقافته، وإنما شيئا من وضع نخبة سياسية استغلت طرقا معينة لكي تخدم مصالحها[٦٠]. ويعبر جوديث شاكلر عن هذه النقطة تعبيرا بليغا:

لكي يكون بحثنا حول ما يفضله المقهورون له أي جدوى، سيكون علينا أن نجري هذا البحث في ظل ظروف تجعل من الممكن لأكثر أعضاء المجتمع حرمانا أن يتحدثوا دون خوف، ومع وجود معلومات كافية لديهم. هل توجد أي طريقة أخرى لنعرف إذا ما كانوا يشاركون في قيم السادة؟ يعرف المؤرخون في حقيقة الأمر أن المقهورين لا يشاركون في قيم السادة، ولكن هذه المعرفة تأتي عندما نستعيد أحداث الماضي. أما هنا والآن فلا يوجد بديل لأن تكون هذه القيم بموافقة وقبول المجتمع لها تحت ظروف تجعل هذا القبول حقيقيا وصادقا.

وهكذا يتعذر الدفاع عن الدعوى (٢) التي تتعلق باحترام الثقافات، لأن الحدس الذي يكمن وراء هذه الحجة، عندما ننظر إليه على نحو أكثر دقة، سنجد أنه يترتب عليه تأييد حقوق الإنسان السياسية والمدنية.

ثالثا يجب أن ننظر في ما هو هذا الذي يجب احترامه، إلى جانب النظر في من الذي يطالبنا بأننا يجب علينا أن نحترمه. الدعوى بأننا يجب علينا ألا نتمسك بحقوق الإنسان التي تتعارض مع ممارسات ثقافية دعوى تزداد قوتها باستخدام عبارات مبهمة المعنى تتحاشى ضرب أمثلة محددة. الكثيرون من الذين ينتقدون حقوق الإنسان السياسية والمدنية لأنها لا تتفق مع بعض الممارسات الثقافية، يستخدمون كلمات بالغة التجريد زاعمين أن الحقوق تتناقض مع "تقاليد ثقافية" أو أنها لا تحترم "الآخر". هذه العبارات عندما تطرح بشكل نظري مجرد تبدو جديرة بالاهتمام، ولكن لكي يكون انتقاد هذه الحقوق مقنعا يجب أن يكون لتلك التقاليد الثقافية محتوى محدد. لننظر في هذا السياق إلى بعض أمثلة للممارسات التي تتعارض مع حقوق الإنسان السياسية والمدنية – ممارسات مثل استعباد الذين ينظر إليهم على أنهم أدنى منزلة أو دون البشر، ومثل قتل الزانية رميا بالحجارة، وقتل امرأة لأنها لوثت شرف أسرتها بهجرها لزوج يعاملها بالعنف، أو لننظر إلى ممارسات الأضحية البشرية (في معظم الأحيان باستخدام أطفال) لاستخدام أعضاء جسمهم في ممارسة السحر. هذه الممارسات تحدث في بعض المجتمعات الإفريقية، مثل اليوروبا في نيجيريا، كما وقع حادث من هذا النوع في المملكة المتحدة في سبتمبر ٢٠٠١. الذين ينتقدون حقوق الإنسان عليهم أن يبينوا لنا ليس فقط أن حقوق الإنسان السياسية والمدنية تتعارض مع ثقافة البعض، ولكن أننا كذلك لدينا سبب كاف لكي نعطي الأولوية لتلك الثقافة ونرفض حقوق الإنسان السياسية والمدنية. علاوة على ذلك لا يكفي أن يفعل منتقدو حقوق الإنسان هذا في عبارات عامة، ولكن بالإشارة إلى ممارسات معينة مثل الممارسات التي ذكرتها آنفا. وتميل بعض المصطلحات مثل "الثقافة" و"الهوية الثقافية" إلى أن تخفي الإشارة إلى ممارسات معينة، لكي تبدو عبارات جذابة وحميدة. ولكن كما تصور لنا الأمثلة أعلاه، يمكن لثقافة من الثقافات أن تتسم بالوحشية والقهرية والاستعلاء[٦١].

رابعا، وما يتصل بما سبق، الدعوى القائلة بأن هناك موانع أو محظورات عالمية تحول دون أن ندعو لقيم يرفضها الناس، هذه الدعوى يجب يقينا أن تأخذ في الحسبان صلاحية وصدق تلك القيم. لذلك علينا أن نطرح السؤال عما إذا كانت الثقافات التي ترفض حقوق الإنسان السياسية والمدنية لها مبررات وما إذا كانت المعتقدات التي تستند عليها تلك الثقافات معتقدات سليمة(٦٢). ليس لدينا سبب أولي بديهي لأن نفترض أن الممارسات الثقافية في جميع الحالات لها مبرراتها، وأن المعتقدات التي تستند إليها معتقدات مقبولة(٦٣). ربما في حالات عدم التوافق تكون الأولوية لحقوق الإنسان. ولنعطي مثالا على هذه النقطة. ننظر إلى عدة اعتراضات على حقوق الإنسان السياسية والمدنية. على سبيل المثال لننظر إلى الحجة القائلة بأن هذه الحقوق تؤدي إلى الجريمة وإلى تعاطي المخدرات. ونظرا لأن هذه الحجة تدلي ببيانات تدعي أنها صحيحة موضوعيا، من المناسب تقويم قدرتها على الإقناع بدلا من أن نفترض أنها بالضرورة صحيحة لا يأتيها الباطل ولا تحتاج لمزيد من البحث. أو لننظر في سياسات تابو مبيكي تجاه مرض فقد المناعة الطبيعية (الإيدز)، والتي تستند على اعتقاده بأنه لا توجد صلة بين ذلك المرض وفيروس **HIV**. المبدأ العالمي باحترام الثقافة يطالبنا بأن نحترم ممارساته، ولكن من المؤكد أن احترامنا هذا يجب أن يتوقف جزئيا على صحة وسلامة افتراضاته(٦٤). نظرا للأهمية العاجلة لهذه السياسات (مسألة حياة أو موت) ونظرا لغموض افتراضات مبيكي، من الصعب أن نرى لماذا يطلب منا أن نحترم ممارساته تلك(٦٥).

أخيرا من المناسب عند تقويم الحجة موضع البحث أن نعود إلى دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول. وكما سبق لنا أن رأينا في الأقسام من الثاني إلى السادس، يترتب على الاعتبارات التي يستند إليها الدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية في كثير من الأحوال، أن هذه الحقوق يجب أن تكون حقوقا للجميع. وهذا يضع بعض أنصار هذه الحجة في موقف إشكالي. الكثيرون منهم على سبيل المثال

ملتزمون بالحقوق الليبرالية التي يقولون بها، ولكنهم ينتهون إلى أن أعضاء المجتمعات غير الغربية لا يملكون هذه الحقوق. دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول تقوض موقفهم هذا، مثلما تقوض منظومة الحد الأدنى للحقوق الأساسية عند رولز. والسبب هو أن الحجج التي تستند إليها قناعتنا بأن الناس في المجتمعات الغربية لهم حقوق، تبين لنا كذلك أن الناس في المجتمعات غير الغربية لهم نفس هذه الحقوق. وهكذا يتعارض هذا الموقف مع معيار التوافق مع المجال المحلي. الحجة موضع البحث إذا لا تبطل منطق النظرة العالمية لحقوق الإنسان السياسية والمدنية. كل ما تقوله هو أن بعض الناس يرفضون نتائج النظرة العالمية، ويجب ألاّ نتجاهل رفضهم لهذه النتائج. ولكن هذا الرفض ليس في حد ذاته سببا لأن نرفض التزامنا بحقوق الإنسان.

نتيجة لما تقدم إذا، الدعوى بأن الحقوق السياسية والمدنية يجب التخلي عنها لأنها لا تتفق مع الممارسات الثقافية دعوى ضعيفة. يمكن لأنصار النظرة العالمية، بأسلوب توافقي، القول بشكل معقول (١) أن مدى عدم التوافق مبالغ فيه. ولكن على نحو أكثر حزما يمكن لهم القول بأن (٢) حيث يوجد صراع فهذا لا يستتبع زيف فكر حقوق الإنسان، لأن مبدأ القبول بلا قيد أو شرط للممارسات الثقافية مبدأ لا سبيل إلى قبوله.

(١٠)

بعد أن نظرنا في الاعتراض السابق، ننتقل الآن إلى بحث اعتراض ثان على حقوق الإنسان السياسية والمدنية، يعتمد مثلما رأينا في الحجة السابقة على وجهات نظر بحثناها في الفصل السابق (الفصل الثاني/ القسم الثاني عشر). وكما سبق لنا أن رأينا حينذاك، إحدى الحجج ضد العالمية تتهمها بأنها تؤدي إلى

التماثل، ورأينا أن هذه الحجة لها قوة ضد بعض تصورات العالمية وليس ضد بعضها الآخر. لذلك لم يتبين لنا بعد إن كانت حقوق الإنسان السياسية والمدنية تندرج ضمن الفئة الأولى أو الثانية. يرى البعض على سبيل المثال، أن حقوق الإنسان السياسية والمدنية ينتج عنها تماثل. ويتهمون هذه الحقوق بأن من شأنها أن تؤدي إلى انتشار الثقافة المستغربة (المتأثرة بثقافة الغرب) في كل مكان، وسوف تقضي على التنوع وعلى أساليب الحياة التقليدية وتخلق عالما متجانسا رتيبا من التماثل الكئيب.

لكن هذا النقد لحقوق الإنسان السياسية والمدنية يقع في خطأ عميق. أولا يتجاهل أن حقوق الإنسان تحتوى على جانب واحد فقط من القواعد الأخلاقية. منظومة حقوق الإنسان تحدد فقط بعض المعايير الأساسية المشتركة. وبهذا تسمح بوجود مثل عليا أخلاقية أخرى تختلف من ثقافة إلى أخرى، وبذلك لن تؤدي إلى تصبح المجتمعات صورة متكررة من بعضها البعض.

في حقيقة الأمر يستند الاعتقاد بأن حقوق الإنسان تؤدي إلى التماثل بين المجتمعات إلى تصور ضيق الأفق لطبيعة الإنسان، لأنه لا يعترف بوجود الملكات الإنسانية للخيال والقدرة المبدعة. بل يمكن أن نقول أكثر من هذا. حقوق الإنسان ليست فقط أنها لا تخلق التماثل بين المجتمعات، بل تدعم التعددية بشكل إيجابي. لنضرب مثلا واضحا: الحق في الحياة وعدم التعرض للقتل أو التعذيب يسمح للناس أن يعيشوا حياتهم بأساليب تختلف من شخص إلى آخر. بل وأكثر من ذلك، لنفكر في دعوى أن الأفراد لهم الحق في المشاركة في العملية السياسية في مجتمعاتهم. ممارسة هذا الحق تجعل أفراد المجتمع قادرين على تبني المثل العليا التي يؤمنون بها. وتختلف المثل التي يتمسك بها نظام من النظم السياسية اختلافا جذريا عن تلك التي يأخذ بها نظام سياسي آخر. بعبارة أخرى ممارسة الحق المشترك من المرجح تماما أن تؤدي إلى نتائج مختلفة. وعلى النحو نفسه تسمح

حقوق الإنسان السياسية والمدنية للأفراد الذين يؤمنون بقيم مختلفة أن يمارسوا حياتهم بأساليب مختلفة.

الأمر الآخر الذي يجب أن نأخذه في الاعتبار هو أن الذين يدافعون عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية يسلمون بأن هذه الحقوق قد تفسر في بعض الأحيان بطريقة مختلفة في سياق ثقافات مختلفة. ويعطي لنا أمارتيا سن مثالا جيدا على هذا في مناقشته لموضوع العار واحترام الذات، حيث يشير إلى أن المقصود بالعار يتوقف على الثقافة السائدة في المجتمع. وهذا لا يعني على الإطلاق القول بأن تفسير حقوق الإنسان يتوقف على تقدير ذاتي في جميع الحالات: كل ما يعنيه هو أن جوهر القيم العامة التي تؤكدها حقوق الإنسان تسمح بحالات تختلف من ثقافة إلى أخرى. وهذا يضعف الدعوى بأن حقوق الإنسان السياسية والمدنية تؤدي إلى التشابه والتكرار.

(١١)

يرى بعض الذين يعترضون على حقوق الإنسان السياسية والمدنية أن هذه الحقوق غير مرغوب فيها، ليس لأنها لا تتفق مع ثقافات أخرى، ولكن لسبب مختلف تماما هو أنها تهدم قيما معينة، تلك هي قيم الجماعة. يعترض الكثيرون من أصحاب النظرة الجماعانية على الحقوق، قائلين أنها تؤدي إلى تآكل العلاقات المجتمعية وتجزؤ المجتمع وانهياره[٦٦]. وتعبر بعض الفلسفات غير الغربية عن مخاوف تتعلق بهذه النقطة. يعترض بعض أعضاء الثقافات الشرق أسيوية على الفردانية والأنوية، ويعيبون على فكرة حقوق الإنسان أنها تغرس في الأذهان هذه الصفات. على سبيل المثال يؤكد كونفوشيوس فضائل احترام الكبير وواجبات الفرد نحو أقاربه وأصدقائه. الكونفوشيوسية بصفة عامة معادية للمفاهيم التي تختلف عن تلك الصفات، مثل مفهوم الحقوق، ويوصي كونفوشيوس الذين يقع بينهم خلاف "لا تبادروا باللجوء إلى التقاضي".

وينبغي قبل أن نناقش هذه الحجة أن نلاحظ أمرين. أولا أنها تتغلب على القصور في الحجة التي بحثناها في القسم التاسع، لأنها لا تقول فقط بأن حقوق الإنسان تدمّر بعض طرق الحياة، بل بالأحرى أنها تدمر قيمة عميقة مهمة - تلك هي المجتمع، ومن ثم تكون حقوق الإنسان غير مرغوب فيها لأنها تدمر شيئا عظيم القيمة. النقطة المهمة الثانية، ولها علاقة بالأولى، هي أن الحجة موضع البحث حجة عالمية، إذ لا تعتمد على الالتزام بنسبية القواعد الأخلاقية، ومن الممكن أن ننظر إليها على أنها دعوى بأن المجتمع خير إنساني مهم (أي خير عالمي) وأن حقوق الإنسان تهدد المجتمع.

وأبرز مشكلة في هذه الحجة هي أنها تتجاهل أن حقوق الإنسان السياسية والمدنية تشكل من عدة نواح الخلفية التي يمكن أن تزدهر المجتمعات في ظلها. ويعبر ألن بوكنان و جوزيف راز عن هذه النقطة تعبيرا واضحا. يقولان أن حقوق الإنسان يمكن أن تحمي وتنمي الأنشطة الاجتماعية. على سبيل المثال الحق في تكوين الروابط يعطي القدرة للمجتمعات الدينية أن تمارس طريقتها في الحياة وفقا للتقاليد والمعايير المجتمعية. كذلك حرية الفعل تمكن الأفراد أن يجتمعوا معا وأن يكونوا وحدات اجتماعية، أو أن يعيشوا في مجتمعهم التقليدي. بل أكثر من ذلك، كما يؤكد مل، إعطاء حق التصويت لجميع الأعضاء في نظام سياسي يساعد على تكوين إحساس مشترك بروح الجماعة. وبذلك يمكن للحقوق الديمقراطية أن تدعم مجتمعا سياسيا. على هذا النحو لا تؤدي الحقوق السياسية والمدنية للأفراد بالضرورة إلى ثقافة العدوان والخصومات والتقاضي.

ربما يمكن لأصحاب نظرية حقوق الإنسان التسليم بأن بعض الحقوق تستحق الاتهامات التي توجه إليها. ربما تستحوذ على بعض الثقافات هواجس عن حقوق الإنسان وتفكر فقط أو في المقام الأول فيما للناس من حقوق. ولكن هذا الاعتبار لا يعطي لنا سببا لكي ننبذ الحقوق بما هي كذلك، ولكنه ربما يعطي لنا

سببا للتخلي عن حريات محددة توصف بأنها حقوق. حجة الجماعتيين، على سبيل المثال، لا تعطينا أي سبب لأن نرفض الحق في محاكمة عادلة، ولكنها تثير علامة استفهام كبيرة حول الحقوق الأخرى، (على سبيل المثال حق الأطفال الذين يولدون باستخدام وسيلة التلقيح الصناعي أن يعرفوا من الذي تبرع باللقاح). وهكذا نرى أن شجب الحقوق جملة وتفصيلا أمر مضلل.

يؤدي بنا هذا إلى نقطة ثالثة، وأعني أنه من غير المفيد أن نناقش الدعوى القائلة بأن حقوق الإنسان خطأ لأنها تعني تآكل العلاقات الاجتماعية بمعناها المجرد. السبب في هذا أن مسألة ما إذا كان تآكل العلاقات المجتمعية رذيلة أو فضيلة مسألة تعتمد على طبيعة "المجتمع" الذي نعنيه. ليس لدينا أي سبب لأن نفترض أن كل تنظيم اجتماعي قائم هو شيء له قيمة. بعض التنظيمات الاجتماعية على سبيل المثال تقمع الأفراد. بعضها الأخرى يتضمن قهر بعض الفئات، مثل النساء أو أعضاء أقلية عرقية. لذلك من الضروري عندما نواجه دعوى بأن حقوق الإنسان ضارة لأنها تقوّض الأنماط الاجتماعية، أن ننظر إلى أشكال محددة من الحياة التي تقوضها تلك الحقوق (إن وجدت) وأن نقيم خصائصها الأخلاقية.

لهذه الأسباب الثلاثة، الدعوى بأن حقوق الإنسان السياسية والمدنية غير مرغوب فيها لأنها تدمر المجتمعات الإنسانية دعوى لا يمكن الدفاع عنها. الحقوق تحرر الناس: الحقوق تخلّص الناس من المجتمعات القمعية وتعطي إطارا لمجتمع يمكن لنا أن نعيش فيه.

(١٢)

نبحث الآن عددا من الاعتراضات التي ترتبط ببعضها البعض ارتباطا وثيقا، وتصدر عادة من منظور واقعي ضد المناداة بحقوق الإنسان السياسية

والمدنية. يتشكك الكثيرون من الواقعيين في السياسات التي تهدف إلى تعزيز حقوق الإنسان السياسية والمدنية. ويطرحون ثلاثة أسباب مختلفة:

١) أولا يعترض الواقعيون بأن سياسات حقوق الإنسان تميل بالضرورة إلى أن تكون انتقائية ومتحيزة. يقولون إن بعض الدول تؤكد أهمية حقوق الإنسان عندما تتعامل مع دول معينة، ولكنها لا تفعل ذلك مع دول أخرى تربطها بها علاقات تجارية أو غير ذلك من الروابط. على سبيل المثال كثير ما يوجه النقد إلى دوافع الذين تدخلوا في يوغسلافيا عام ١٩٩٩، بدعوى أنهم إن كانوا ملتزمين حقيقة بحقوق الإنسان كان يجب أن يتدخلوا أيضا في روسيا لحماية الشيشان. ويؤكد هذا الاعتراض أن الدول تأخذ بالضرورة موقفا متحيزا، وهذا يدل على أنها ليست مهتمة حقيقة بحقوق الإنسان على الإطلاق. لو كانت مهتمة حقيقة بحقوق الإنسان لاتخذت موقفا واحدا في جميع الحالات، وتدخلت في كل مكان. حجة الواقعيين هذه تزعم أنها ترفع القناع عن السياسة الخارجية التي تتظاهر بأنها ملتزمة بحقوق الإنسان وهي ليست كذلك(٦٧).

ولكن هذه الاعتبارات جميعا لا تقوّض افتراض أن الدول يجب أن تطبّق حقوق الإنسان السياسية والمدنية. في المقام الأوّل كل من يلتزم بهذه الحقوق من الممكن أن يقبل الدعاوى التي تتعلق بما يحدث في الواقع، ويسلّم بأن الدول في كثير من الأحيان تنتهج سياسة خارجية انتقائية، ولكنه يمكن أن يرد قائلا أنه لا يترتب على هذا أن الدول (وسائر المؤسسات) يجب أن ترجأ تطبيق هذه الحقوق، بل بالأحرى يجب عليها أن تتخذ موقفا غير منحاز، وأن تدافع عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية في جميع الأحوال على قدم المساواة. بعبارة أخرى سيكون الرد التزاما أعظم بحقوق الإنسان وليس تخليا عن تلك الحقوق.

ثانيا هذه الحجة على خطأ عندما تفترض أننا عندما نقبل حقوق الإنسان السياسية والمدنية نلتزم بدعوة الدول إلى أن تتبنى موقفا متماثلا في جميع الحالات. يجوز لنا منطقيا أن ننادي بسياسات مختلفة في سياقات مختلفة تتفق مع الالتزام بحقوق الإنسان. في الحقيقة يمكن أن يتطلب التزامنا بحقوق الإنسان ردود أفعال مختلفة إزاء انتهاكات حقوق الإنسان في ظروف مختلفة. على سبيل المثال الذين أيدوا التدخل العسكري ضد يوغوسلافيا عام ١٩٩٩ ليسو بالضرورة متناقضين مع أنفسهم إذا لم يطالبوا بنفس الرد على معاملة روسيا للشيشان. انتهاكات حقوق الإنسان يمكن أن تختلف في درجتها من حالة إلى أخرى. إضافة إلى ذلك قد تكون فرص النجاح مختلفة جدا، ويكون التدخل لحماية حقوق الإنسان ليس له مبرر إن لم ينجح في تحقيق الغرض منه. لذلك يمكن تبرير الموقف الانتقائي أو التمييزي بين مختلف الحالات. المعاملة المتماثلة ليست مناسبة في ظروف غير متماثلة.

نضيف إلى ما تقدم أنه يحدث في أحوال كثيرة أن الدولة التي تسعى إلى حماية حقوق الإنسان في الخارج تتبنى سياسات تبدو في مظهرها، على الأقل للوهلة الأولى، ليست مختلفة اختلافا كبيرا عن السياسة الواقعية التقليدية. وكما رأينا للتوّ سياسة حقوق الإنسان التي تسعى إلى أن تكون سياسة فعّالة، ستأخذ في اعتبارها أن يكون من المرجح أن ينجح التدخل في تحقيق الغرض منه. ومن المعقول أن نعتقد أن سياسة حقوق الإنسان لديها فرصة للنجاح ضد الدول الضعيفة أكبر من فرصة النجاح ضد الدول القوية. ومن ثم لدى الدولة الملتزمة بحقوق الإنسان أسباب وجيهة لأن تمارس الضغوط على الدول الضعيفة وألاّ تشن حملتها على الدول القوية. لذلك شكوك الواقعيين في النوازع الإنسانية شكوك معقولة، لأن أي سياسة لحقوق الإنسان تسعى إلى أن تكون سياسة فعّالة تبدو في ظاهرها سياسة تمارسها الدول على أسس واقعية.

نقطة أخرى يمكن لأصحاب نظرية حقوق الإنسان القول بها، تلك هي أنه حتى عندما لا تتبنى الدول، ولن تتبنى، نظرة غير منحازة، من الأفضل أن تفعل شيئا خيرا من لا شيء. عندئذ على الأقل سيتم حماية بعض الحقوق وتجنب بعض الانتهاكات. مقابل هذا قد يرد أصحاب النظرة الواقعية بأن مثل هذه الحماية الجزئية لحقوق الإنسان السياسية والمدنية تسيء إلى فكرة حقوق الإنسان برمتها، لأنها ستبدو متحيزة وانتقائية ومن ثم غير إنسانية. ولكن هذا بالأحرى انحراف عن جادة الصواب، لأنه يعني ضمنا أن من الأفضل أن نمتنع عن إنجاز عمل واحد جيّد، لأننا لا نستطيع أن ننجز أو لن ننجز جميع الأعمال الجيّدة. هذه الدعوة إلى التقاعس عن الفعل على هذا النحو تقضي علينا بأن نقبل نتائج أكثر سوءا مما هو ضروري، وتحول دون أي نوع من التحسّن.

٢) وهكذا بعد فشل هذا النمط من التفكير، ننظر الآن في حجة واقعية مختلفة. تقول هذه الحجة الثانية أن من الخطأ الجسيم أن تعمل الدولة بشكل مستمر ومطرد على تعزيز حقوق الإنسان، لأن مثل هذه السياسة تتعارض في بعض الأحيان مع أهداف أكثر أهمية. يقول مورجنثو "مبدأ الدفاع عن حقوق الإنسان لا يمكن تطبيقه بشكل دائم في السياسة الخارجية لأن من الممكن، بل ويحدث فعلا، أن يتعارض مع مصالح أكثر أهمية من الدفاع عن حقوق الإنسان في حالة معينة"، ويضيف إلى ذلك قوله "عندما لا تدافع عن حقوق الإنسان في حالة معينة، عندئذ تتخلى عن الدفاع عن حقوق الإنسان وتقبل مبدأ آخر تسترشد به في أفعالك. وهذا في واقع الأمر ما حدث وما لابد أن يحدث ما لم يكن دون كيشوت الذي يأتي دائما بأفعال تعود عليه بالكارثة."

ولكن هذا التفكير يحتوى على مغالطة منطقية. حتى لو سلمنا بافتراض مورجنثو بأنه من الأفضل في بعض الحالات العمل على تحقيق المصالح القومية

وليس على حماية حقوق الإنسان السياسية والمدنية للآخرين، سيكون من الخطأ القول بأننا في هذه الحالة نتخلى عن فكرة حقوق الإنسان. قد يكون من الواجب عليَّ أن أواسي صديقا في أزمة، ولكن قد يكون عليَّ أيضا أن أقوم بواجب (مثلا الإسعافات الأولية لشخص أصيب في حادث تصادم) يتعارض مع ذلك الواجب ويحول دون أدائه. عندما التزم بأداء ذلك الواجب، إسعاف مصاب في حادث، لا يعني هذا أنني أتخلى عن مبدأ مواساة أصدقائي. على النحو نفسه الدعوى بأن حقوق الإنسان السياسية والمدنية ليست هي العوامل الوحيدة التي تقرر ما نفعله، لا تعني أن هذه الحقوق يجب ألا يكون لها دور على الإطلاق في تحديد ما نقوم به من أفعال.

٣) الدعويان السابقتان سلبيتان. هناك دعوى ثالثة أكثر إيجابية، بأن أفضل طريقة فعّالة لتعزيز حقوق الإنسان السياسية والمدنية في العالم هي أن نضرب مثلا جيدا بأن يكون لدينا نظام حكم داخلي عادل. الفكرة هنا هي أن أعضاء المجتمعات الأخرى سيجدون ما يشجعهم في هذه الرؤية لمجتمع منصف، وسيعملون بالتالي من داخل مجتمعاتهم على تحقيق أطارٍ سياسيٍّ عادل ومنصف، يحترم الحريات السياسية والمدنية للناس.

ومن الصعب إثبات صحة هذا الرأي. إذ يحتوى على قدر هائل من الشك في فعالية الضغوط الخارجية، مع تفاؤل مفرط في التأثير القوي لضرب المثل أو القدوة. وسنعالج مشكلة فعالية التدخلات والضغوط الخارجية معالجة أوفى في الفصل السابع، والذي يناقش المسائل الأخلاقية التي تحيط بالتدخل في شؤون الآخرين. أمّا الآن فيمكن لنا أن نلاحظ مشكلتين في التأكيد على فعالية القدوة. أولا، الذين يعيشون في ظل نظم تسلطية قد لا يكونون قادرين على أن يضمنوا لأنفسهم حقوق الإنسان (حتى ولو كان أمامهم مثال يقتدون به). لذلك إذا استطاعت المجتمعات الليبرالية أن تخلق لدى الآخرين الرغبة في الاقتداء بالنظام الليبرالي،

لا نجد لدينا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن المجتمعات غير الليبرالية ستنجح في ذلك. ثانيا، وجود نظم سياسية عادلة داخليا قد لا يحفّز الذين يعيشون في نظم غير عادلة لأن يسعوا إلى تغيير مجتمعاتهم. بل بالأحرى قد يحفزهم هذا على أن يرغبوا في الهجرة إلى المجتمع العادل، بدلا من خوض نضال في مجتمعاتهم. ويمكن لنا أن نقول، باستخدام مصطلحات ألبرت هرشمان، إن وجود مجتمعات منصفة من الأرجح أن يولّد لدى أعضاء المجتمعات غير العادلة الرغبة في "الخروج" من مجتمعاتهم والانتقال إلى مجتمع أكثر عدالة، بدلا من البقاء في مجتمعاتهم وإعلان وجهات نظرهم والعمل بذلك على إصلاح مجتمعاتهم. وهذا رد فعل معقول ومنطقي تماما.

(١٣)

كان الهدف من هذا الفصل الثالث هو تقويم التصورات المتعارضة للعدالة السياسية والمدنية، وقد بحثنا فيه عددا كبيرًا من الحجج المتعارضة، لذلك قد يكون من المفيد أن نستعيد فيما يلي النقاط التي أثرناها. بحثنا في هذا الفصل أربع حجج للنظرة العالمية، والتي تدفع بصفة خاصة بالآتي:

١) تبرير التعاقديين لحقوق الإنسان السياسية والمدنية يتجاوز المسألة.

٢) الحجة الترنسندنتالية (الأصلانية) أيضا لا ترسي أساسا لحقوق الإنسان السياسية والمدنية.

علاوة على ذلك رأينا أيضا:

٣) تفسيرات أخلاق الواجب ذات قوة أكبر ولكنها ليست دقيقة وتنتهي إلى نتائج متضاربة.

٤) يمكن معالجة أوجه القصور هذه بعدد من حجج حقوق الإنسان السياسية والمدنية القائمة على الحياة الكريمة.

كذلك لاحظنا أيضا أن

٥) المنطق الذي تستند إليه العديد من النظريات السياسية عن العدالة السياسية والمدنية في النطاق المحلي، يترتب عليه وجود حريات سياسية ومدنية عالمية (دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول)،

٦) حجج النظرة العالمية تتفق مع الهيكل المنطقي الذي تشترطه الحجة العامة.

وننتقل الآن إلى النظرات غير العالمية، وقد قلنا في هذا الفصل:

٧) يواجه دفاع رولز عن منظومة الحد الأدنى لحقوق الإنسان السياسية والمدنية عددا من المشكلات الخطيرة.

وأخيرا وجدنا أن الانتقادات الموجهة إلى حقوق الإنسان السياسية والمدنية غير مقنعة وأن:

٨) الاعتراض بأن هذه الحقوق لا تعطي احتراما كافيا للممارسات الثقافية، اعتراض لا يوجد عليه دليل،

٩) المخاوف من التماثل أو التطابق ليس لها أساس،

١٠) المخاوف بأن الحقوق تخلق أنانية مخاوف غير مقنعة،

١١) مخاوف الواقعيين حول التحيز والانتقائية مخاوف في غير موضعها.

وبهذا نختتم بحث العدالة السياسية والاجتماعية. وقد انتقد البعض التفسيرات الليبرالية لحقوق الإنسان بأنها تركز حصريا على الحريات السياسية والمدنية، وتلتزم الصمت حول الحقوق الاقتصادية. وسنعالج هذه المسألة في الفصل الرابع، مركزين على المبادئ العالمية لعدالة التوزيع.

الهوامش

(١) الموضوع الأساسي لهذا الكتاب، كما يبدو من عنوانه، هو المبادئ العالمية للعدالة، ولا افترض بالتركيز على هذه المبادئ أنها المبادئ العالمية الوحيدة. قد تكون هناك على سبيل المثال مبادئ عالمية للشفقة أو الرحمة أو الكرم (وهذه جميعها يمكن أن تكون مبادئ عالمية وليس أي منها من مبادئ العدالة). ولكن من المهم أن نركز على العدالة، لأن معظم الذين يؤكدون وجود مبادئ عالمية يفسرون هذه المبادئ بأنها مبادئ للعدالة، وينظرون إلى العدالة على أنها ذات قيمة أخلاقية عظيمة. علاوة على ذلك من المسلم به وجود أنماط أخرى من القيم الأخلاقية وأهمية هذه القيم، وبالفعل نؤكد وجود هذه القيم في مراحل مختلفة من هذه الحجة.

(٢) في هذه النقطة قد يقول البعض أن هناك أنماطا من العدالة غير عدالة التوزيع والعدالة السياسية والمدنية. قد يسوق البعض حججا للدفاع عن "عدالة ثقافية". ولا أسقط هذه الأنماط من تصنيفي للعدالة.: ويبحث هذا الفصل بعض المسائل التي تندرج تحت عنوان "عدالة ثقافية" (في القسم التاسع" وكذلك في الفصل الخامس (الأقسام من الثاني عشر إلى الخامس عشر)

(٣) انظر Jones (1994) للإطلاع على تحليل ممتاز لهذه الحقوق.

(٤) يدافع Pogg عن الواجبات المؤسسية " السلبية"، انظر على سبيل المثال Pogg (1989:276-278; 1994a:92-93)

(٥) لهذا المصطلح انظر Kukathas (1992: 105-139)

(٦) أستعير اصطلاحي الحد الأدنى والحد الأقصى من Walzer (1994). انظر أيضا تمييز Beitz المشابه بين "التصور المقيد أو غير المنحاز لحقوق الإنسان" و "التصور الكامل أو الليبرالي لحقوق الإنسان" ٢٠٠١:٢٧٠). ويدافع Beitz بشدة عن التطبيق العالمي للمنظومة الليبرالية الكاملة ويتساءل لماذا لا نطبق التصور بأكمله.

(٧) تدافع المحامية الدولية Lea Mrimlayer عن معيار مشابه ولكنه مختلف في كتابها Justifying International Acts (1989)، وتؤكد أن ما تسميه "منظور رأسي"، ويقضي

بأن أفعال " الدولة" خارج أراضيها وضد غير المواطنين يجب أن يتم تقويمهـــا مـــن حيـــث التبرير السياسي الذي يمنح تلك الدولة الحق في أن تمارس عملها محليا". (١٩٨٩:٢) انظر كذلك تأكيدها "للحاجة إلى الاتساق بين المعايير الدولية والمعايير المحلية" (١٩٨٩:٢٨ أيضا ص ٢٣ و٢٨:٢٤-٢٩، ٤٨، ٨١، ١٦١). ولكن المعيار الذي تستخدمه يختلف اختلافا مهما عن المعيار المستخدم في الكتاب. أولا مطلب الاتساق عندها ينطبق على الدول: يتطلب من الدول أن تكون متسقة في الطريقة التي تعامل بها أعضائها وغير الأعضاء. فـــي المقابـــل معيار " التوافق مع المجال المحلي" لا يتضمن إي إشارة إلى الدول ولا يفترض مسبقا أنـــه يجب أن تكون هناك دول. (انظر أيضا الفصل الخامس). ثانيا، حتى لو افترضنا وجود دول، معيار "التوافق مع المجال المحلي" وفقا لتفسيري له، لا يجعل مطلب الاتساق مقصورًا على الدول وحدها: يطبق معيار التوافق مع النطاق المحلي، وفقا لتفسيري، على مبادئ العدالـــة، ويشمل لأفراد كحملة للواجب، والمؤسسات الدولية وما إلى ذلك. لذلك على خـــلاف فكـــرة "المنظور الرأسي" عند **Mrimlayer**، معيار الاتساق لا يوضع في إطار أن تكـــون الدولـــة متسقة. بل يوجه إلى الأفراد والمنظمات غير الحكومية والمؤسسات الاقتصادية والكنائس وما إليها. ويطلب منها أن تكون متسقة في تعاملها مع المواطنين وغير المواطنين. الفرق الثالث هو أن قضية المنظور الرأسي عند **Brilmayer** تطبق عندما تمارس الدولة "القوة" (١٩٨٩: ٢، ١٦، ٨٧) أو "النفوذ" (١٩٨٩: ١٥٨،١٥٩، ١٤٤) أو "القهـــر" (١٩٨٩: ١١، ١٢، ١٧، ٢٢، ٢٤، ٢٤، ٤٣، ٤٤، ١١٨، ١٣٥، ١٣٧، ١٥٩، ١٦٠) على غير أعضائها. بعد ذلـــك تشترط أنه إذا مارست الدولة القوة/النفوذ/القهر على غير مواطنيها يجب أن تعاملهم بطريقة متسقة مع معاملتها لمواطنيها. معيار التوافق مع المجال المحلي في المقابل يطبق حتى فـــي غياب القوة أو القهر. الفرق الرابع هو أن معيار التوافق مع المجال المحلي لـــيس دعـــوى "رأسية" لأنه لا ينظر إلى العلاقة الهرمية بين نظام سياسي ومعاملته للأشخاص الخاضـــعين لسلطته القهرية كشيء أساسي. بل له طبيعة أفقية: وتؤكد **Brilmayer** أن جميـــع الفـــاعلين (بما فيهم الأفراد والروابط والدول والمؤسسات الدولية) يجب أن يعطوا الحقوق والمسؤوليات لغير المواطنين في بلدهم. بطريقة تتفق مع الطريقة التي يتصورون بها الحقوق والواجبـــات للمواطنين في بلدهم. هذا ليس "رأسيا" بطبيعته، بل يبدأ من العلاقة بين الدولة والمواطن ثـــم يعممها. بشكل أكثر عمومية إذا معيار التوافق مع المحلي أوســـع فـــي نطاقـــه مـــن فكـــرة **Brimlayer** الأفقية ومختلف في تركيزه عنها.

(٨) انظر Nickel لمزيد من المناقشات الوثيقة الصلة بالموضوع.(١٩٨٧: ١٠١- ١٠٥).

(٩) أشير إلى هذا على أنه دعوى النطاق(المستوى الأول) لأن الفصل التالي يقدم دعوى مشابهة في بنيتها حول الحجج على الحقوق الاقتصادية (وأسميها النطاق {٢})

(١٠) أشير إلى الأسس المنطقية "القياسية" لأن ما سيأتي لا يبرهن على أنــه لا توجـد مطلقــا نظريات لا تؤيد الحقوق السياسية والمدنية العالمية. الدعوى هنا هي أن النظريات التقليديــة المستخدمة للدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية (وننظر في أربعة أنماط منها) تتوافق مع دعوى النطاق (١).

(١١) نظرية باري مدينة في الحقيقة إلى كتابات Thomas Scanalon (1982). انظــر أحــدث كتابات Scanalon عن النظرية التعاقدية.

(١٢) يقابل كذلك بينها وبين النظرية الثانية التي يسميها "العدالة كمعاملة بالمثل". لن نناقش هــذه النظرية أكثر من ذلك وبالتالي لن أشرحها هنا بمزيد من التفاصيل. في إيجاز تقــوم هــذه النظرية على دعويين. أولا تقول بأن المبادئ تكون منصفة إذا كانت لها ميزات متبادلــة. ولكن تضيف ثانيا أن الناس يجب أن يذعنوا لهذه القواعد انطلاقا من شعورهم بالإنــصاف (a: 4-6،١٩٩٥).

(١٣) نظرا لأنه من الشائع الزعم بأن الدفاع عن الحقوق الليبرالية يعتمد على افتراضات غربية، من الجدير بالملاحظة أن الدعاوى الرئيسية التي يؤكدها Barry بأن الدولة كــي تحــصل على تأييد الجمهور يجب أن تتجنب الافتراضات الخلافية وأن تكون محايدة بين التصورات عن الخير- يــمكن أن نجــدها كذلك في الخطــاب السياسي الديني. وفقــا لمــا يقولــه Sunil Khilnani اعتنق نهرو "حجة علمانية" (١٩٩٧:١٧٧) لنفس السبب. انظر كــذلك (١٩٩٧:١٧٣-٨، خاصة ص ١٧٧-١٧٨). إضافة إلى ذلــك يــستخدم العــالم اليابــاني Tatsuo حجة على أسس مشابهة لما يقوله Barry لكي يبين أن الحقوق السياسية والمدنية الليبرالية قابلة للتطبيق على البلاد الأسيوية.

(١٤) يشير Habermasإلى هذه الحجة بأنها "تبرير أصــلاني – عملــي " -transcendental pragmatic للخطاب الأخلاقي" (١٩٩٢a: 94; 1992b: 116).

(١٥) لهذا النمط من التفكير انظر (a1992 خاصة ص ٥٨-١٠٩، أيضا b1992). وللإطــلاع على بيان حديث عن اشتقاق الحقوق انظر (a1997: الفصل ٣ و ٤٥٤-٤٥٧). لاشــتقاقه لخمسة حقوق خاصة انظر مناقشته فــي Between Facts and Norms (a1997: 122-

131). لخلفية النظرية العامة عنده انظر (١٩٨٦: ١-١٤١)، خاصة ص ١٥-١٩، ٢٢٠٢٦، ٣٧-٤٠، ٤٢، ٧٥).

(١٦) لتمييز Habermas بين الخير والحق، وقناعته بأن المعتقدات حول الخير لا يمكن تبريرها للجميع، انظر دعواه بأن المؤسسات السياسية يجب أن تكون محايدة بين تصورات الخير. انظر (a 1986: 104-108؛ b1992: 178، 180-181).

(١٧) أنا مدين إلى Graham Long في المناقشات حول هذه المسائل، عن نقده Habermas انظر Long (2001: 116-132)

(١٨) للعالمية عند Habermas انظر ١٩٨٦: ٤٢ ؛ a1992: 76-79؛ b1992: 116-117، 121، 129-130).

(١٩) نلاحظ أن Nagel يقبل أيضا أن الحقوق لها قيمة على أساس النتائج. (١٩٩٥: ٨٦-٨٧).

(٢٠) يشير Nagel إلى Kamm في هذا السياق: انظر أيضا (١٩٩٥:٨٩-٩٠، هامش ٣). لمناصر آخر لمنظور الواجب انظر تأكيد Hillel Steiner على امتلاك الذات (١٩٩٤: ٢٣١-٢٣٣) والحق في حرية متساوية.

(٢١) انظر كذلك Keom , Perbish , Husted (1998).

(٢٢) انظر على سبيل المثال Nassbaum (2002: 136-139).

(٢٣) كلمة واجب duty يعقبها هامش يشير فيه Raz إلى Dworkin وMacCormick و K. Campell (1986: 166، هامش ٢)

(٢٤) لبيان سابق عن القائمة انظر Nassbaum (1992: 222).

(٢٥) أنا مدين في الحجة التي أسوقها إلى كتابات Dworkin و Kymlica. هما أيضا يؤكدان قيم الاحترام المتساوي لجميع الأشخاص (الخطوة ١) ويشرحان هذا من زاوية مصالح الناس (الخطوة ٢). انظر على سبيل المثال Dworkin (2000) وKymlica (2002: خاصة ص ٣-٥ وكذلك ١٩٨٩) لتأكيدهما على معاملة الأشخاص على أنهم متساوون وشرحهم لهذا من زاوية احترام مصالح الأشخاص. ويؤكدان كذلك كما لوحظ في النص الخطوة (٣). وعلى قدر علمي لم يستندا إلى هذا للدفاع عن حقوق الإنسان أو طبقاه دوليا. وتوجد عناصر كثيرة مشتركة بين وجهة نظري ودفاع Allen Behanan عن حقوق الإنسان في كتابه الحديث Justice, legitimacy and Self-Determination. كما أنه يستند أيضا إلى "الصفة الأخلاقية للأشخاص" (٢٠٠٣:٨٢) ويقول بأن هذه الصفة تستتبع

احترام مصالح الأشخاص في الحياة الكريمة، ويستنتج من هذا حقوقا معينة. (٢٠٠٣: ٨٢-٨٥). وتوجد اختلافات بين رأيي ورأي Buchanan فيما يتعلق بالخطوة الرابعة والأخيرة من الحجة التي يؤكدها: وهو يؤكد كذلك على الاعتبار ١ (عن السلامة البدنية) ولكنه لا يعتمد على الاعتبارات ٢ و ٣ و ٤ وللرجوع إلى وصف إضافي يستند كذلك على مصالح الأشخاص (والاعتبارين ١ و٣ أدناه) انظر مناقشة Nickel لما يسميه حججا "حصيفة" على حقوق الإنسان (١٩٨٧:٨٤-٩٠). هذه الحجج الحصيفة لا تهدف إلى معاملة الأشخاص على أنهم متساوون، وترتكز على أساس ما يمكن أن يتفق عليه أناس يبغون مصلحتهم الشخصية.

(٢٦) ردي هنا يتفق مع Naussbaum (2002: 131-132). عندما ننظر إلى قناعة أن الطعام ليس خيرا، لأن بعض الأشخاص اختاروا الصيام، ترد قائلة بأن المهم هو منح الأشخاص القدرة على الحصول على الطعام. في مثل هذه الظروف "الشخص الذي لديه ما يكفي من الطعام قد يختار الصيام، ولكن يوجد فرق كبير بين الصيام والجوع، هذا الفرق هو ما نريد أن نسترعي الانتباه إليه" (٢٠٠٢:١٣١)

(٢٧) انظر دفاع Gyeke عن نوع من الجماعاتية يؤكد على الأهمية الرئيسية للحقوق (١٩٩٧:٣٥-٧٦)

(٢٨) يبين Robert Goodin في تحليل لاذع مؤثر بشكل مقنع، أن العديد من الدعاوى حول قدرة الفرد على أن يعرف مصالحه أكثر مما يعرفها أي شخص آخر، دعاوى مثقلة بالاستثناءات. (١٩٩٠:١٨١-٩٥، خاصة ١٨٨-١٩١).

(٢٩) أنا مدين لجونز Peter Jones في هذه النقطة: انظر أيضا Jones (1983:167).

(٣٠) تعبير "أداة فظة "clumsy" صاغه Donald Regan (1989:182-183)

(٣١) توجد كذلك بطبيعة الحال حجج معينة لصالح حريات معينة. مثال على هذا: يدافع Mill عن حرية التعبير على أساس أنها توفر بيئة مساعدة على اكتشاف الحقيقة، وإن كانت لا تضمن هذا (1859} a1977}): الفصل ٢ ص ٢٢٨-٢٥٩)

(٣٢) انظر في هذه النقطة مناقشة Onuma Yasauki لنظرة "متعددة الثقافات" لحقوق الإنسان: (١٩٩٩)

(٣٣) يزعم Mill بأن "الهمجيين ليسوا مهيئين لأن يتخذوا قرارات. (224:{1859}) a1859)

(٣٤) طرح Teson هذه القضية طرحا جيدا (١٩٩٨:١١١).

(٣٥) لبيان قوي عن تطبيقــات العالمية على الليبراليــة انظر Barry (2001: 138-140، 283-284).

(٣٦) تركت جانبا استثناءات مثل المعاقين والأطفال وكبار السن.

(٣٧) انظر أيضا (b1999 49-51)

(٣٨) يصف Rawls مجتمعا افتراضيا بسميه كازانستان، ليعطي مثالا على هــذا الـــنمط مـــن المجتمعات. (b1999: 75-78).

(٣٩) انظر (b1999: 82-83، 119-120).

(٤٠) كلمة "نظام" regime يتبعها هامش يشير إلى (b1999: القـــسم ١٥ والقـــسم ١٦). انظـــر (b1999: 36 هامش ٤٣). انظر b1999: 69، 85) عن موافقة المجتمعات الهرمية علـــى هذه المبادئ الثمانية.

(٤١) بعد كلمة "أمان security " يوجد هـــامش يـــشير إلـــى Shue (b1996:23) و Vincent (1986): (b1999: 65، هامش ١). وبعد كلمة فكر thought يوجد هامش يذكر أن "حرية الضمير هذه قد لا تكون واسعة النطاق أو على قدم المساواة لجميع أعضاء المجتمع: على سبيل المثال قد تكون إحدى الديانات هي المهيمنة قانونا على حكومة الدولة، بينما الديانات الأخرى قد ينكر عليها حق شغل مناصب معينة، رغم التـــسامح إزاءهـــا" (b1999: 65، هامش ٢). ويوجد هامش ثالث بعد كلمة "المماثلة Similar" يشير إلى كتاب Hart بعنوان مفهوم القانون Hart's The Concept of law (1997:156) (b1999: 65، هـــامش ٣). للإطلاع على المزيد من إعلانات مضمون حقوق الإنسان انظر أيضا Rawls (b 1999: 79،80 هامش ٢٣).

(٤٢) انظر الفصل الأول القسم الثالث لمناقشة مفهوم "الشعب"

(٤٣) ربما يكون من المثير للاهتمام المقابلة بين العقد الدولي والعقد المحلي عند Rawls. فـــي العقد المحلي يكون جميع مواطني الدولة طرفا في العقد. ولا يوجد ما يفيد بعـــدم الـــسماح لأي فرد بالغ (فيما عدا الأطفال ومختلي العقل) بعدم المشاركة. على هذا الأساس قد نسأل لماذا لا تشارك النظم السياسية بجميع أنواعها في العقد الدولي؟ في الجانب المقابل ربمـــا نسأل أيضا إن كان بعض المواطنين البالغين سيستبعدون من العقد المحلي؟

(٤٤) لهذا النمط من الحجة انظر Beitz (1983: 596) و Caney (2002 a: 106-107) و Kuper (2000: 629، خـــاصة ص ٦٥١- ٦٥٢)، و Pogg (2001 b: 247) و Tan (2000: 28-32، وقارن أيضا ص ٣٢ -٣٣) و Teson (1998:111).

(٤٥) بعبارة أخرى فشل Rawls في أن يثبت افتراضاته على المستوى ١ بأن المجالين العالمي والمحلي يخضعان لقيم أخلاقية مختلفة اختلافا جوهريا.

(٤٦) انظر أيضا تمييز James Nickel المشابه بين الروابط "المنطقية" و"العملية" بين الحقوق (١٩٨٧:١٠١). انظر بشكل عام (١٩٨٧: ١٠١–١٠٥).

(٤٧) وهذا يركز على الروابط العملية بين الحقوق. وقد انتقد آخرون Rawls بالتركيز على ما سميته الروابط المستمدة من حجة عدم الاكتمال. ويقول Thomas McCarthy مركزا على تنصل Rawls من الديمقراطية، أننا إذا قبلنا الحقوق الأساسية عند Rawls سيجب علينا أيضا قبول الحق في حكومة ديمقراطية (١٩٩٩: ٢٠٠–٢٠٠١). وتعتمد حجته على Habermas، ويقول بأن حقوق الإنسان الفردية تكون ناقصة ما لم ترتبط أيضا بالالتزام بإعطاء الشرعية القانونية لهذه الحقوق عن طريق المداولات وصنع القرار ديمقراطيا. لذلك لا نستطيع بشكل متسق أن نقبل الحقوق الأساسية عند Rawls ونرفض الديمقراطية. للرجوع إلى دفاع Habermas عن هذه الدعوى انظر Habermas (1997 a).

(٤٨) يبدي الكثيرون الاعتراض بأن نظرية Rawls تسلم بأكثر مما يجب بوجهات النظر غير الليبرالية وتتسامح مع ما لا يجب التسامح معه، قارن Ackerman (1994:381-383) و Beitz (2000:111-112) و Buchanan (2000:607-698 وكذلك ٧١٦–٧٢٠) و Caney (2002a:98-104، 111-112) و Kuper (2000:645،648-653)، و McCarthy (1997: 211-213،، 215-216) و Molelendorf (2002a: 28) و Pogg (1994b: 216-218 و Tan (2000: 28-45، 79-89) و Teson (1998: 109-122).

(٤٩) لنقد Rawls لاستبعاده للحقوق الديمقراطية انظر Teson (1998:115-117).

(٥٠) لنقد إضافي لحجة Rawls انظر Caney (2002a: 99-114).

(٥١) لمناقشة نقدية وافية لنظرة الحد الأدنى انظر Beitz (2001).

(٥٢) ملحوظة: موقف المغالاة في الحد الأدنى والذي يتحاشى أي حقوق إنسان سياسية أو مدنية سيتجنب مثل هذه المشكلات. أولا لا ينتهك معيار التحديد الدقيق (المعيار الأول): لأنه يرفض أي صورة للحقوق السياسية والمدنية، وبالتالي لا توجد أي مشكلة حول أين ينبغي أن نرسم الخط الفاصل. ثانيا ليس مذنبا بالتأكيد على بعض الحقوق ورفض حقوق أخرى تترتب على الحقوق الأولى بحيث يفشل في معيار الاتساق المنطقي (المعيار الثالث). ولكنه بالطبع ينتهك لمعيار الثاني – التوافق مع المجال المحلي.

(٥٣) للرجوع إلى بعض الأمثلة انظر Zolo (1997: 118-119). انظر أيضا مناقشة Bilahary Kausikan. يعتقد Kausikan وجود بعض القيم المشتركة، مثل تحريم "الإبادة الجماعية والقتل والتعذيب والاسترقاق" (١٩٩٦: ٢١٦)، ولكن يوجد اختلاف بين الثقافات حول ممارسات أخرى (مثل عقوبة الإعدام والاعتقالات دون محاكمة أو قمع حرية الصحافة" (١٩٩٦: ٢١٧). وبالتالي أصحاب نظريات حقوق الإنسان الذين يقولون بأن عقوبة الإعدام والاعتقال دون محاكمة وفرض قيود على حرية الصحافة أفعال غير عادلة، يوجه لهم الاتهام بأنهم يفرضون ثقافتهم.

(٥٤) اعتمدت في هذا على Abdullah An-Naim (1987:11) (المترجم: يعتمد المؤلف في هذا القول على مصدر واحد، وهو كتابات عبد الله النعيم، ربما لأنه يذكره فقط على سبيل المثال دون بحث مستفيض حول حقوق الإنسان في الإسلام).

(٥٥) لمناقشة وافية للعلاقة بين الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان انظر Chan (1999:212-237)

(٥٦) للعلاقة بين حقوق الإنسان والأخلاقيات الإفريقية انظر بشكل عام Tiyanjana (1997: 55-71)

(٥٧) عن العلاقة المنطقية الممكنة بين حقوق الإنسان والثقافات انظر Caney (2000d: 52-58)

(٥٨) انظر كذلك مناقشة Sen الموجزة لوجهة نظر Asoka (1999b: 235-236). بصفة عامة عن مدى تأييد البوذية أو توافقها مع حقوق الإنسان انظر Caney (2000d: 66-70).

(٥٩) لمثال على هذا النوع من الرد على السياسيين الغربيين الذين يؤكدون على حقوق الإنسان انظر (١٩٩٦: ٢١١).

(٦٠) انظر أيضا Barry (1995a: 198-199، 1995b: 77-78)، Joshua Cohen (1986: 462-463)، و James Fishkin (1984: 670). انظر أيضا إقرار Rawls بهذه النقطة.

(٦١) عن طبيعة مفهوم الثقافة المثقل بالقيم انظر Jones (1994:218).

(٦٢) هذه النقطة تشير إلى النقطة التي وردت في الفصل الثاني القسم الحادي عشر وتشرحها.

(٦٣) الحجة هنا مدينة إلى Jones (1999: 81-83).

(٦٤) لننظر في هذا الضوء إلى المعتقدات الأخرى حول مرض نقص المناعة (الإيدز) و HIV. يتحدث تقرير McGreal عن عدد من حالات البالغين المصابين بفيروس HIV في جنوب إفريقيا الذين اغتصبوا جثث الموتى اعتقادا منهم أن ذلك سيؤدي إلى شفائهم. يذكر كذلك أن ٢٥% من الشبان في جنوب افريقيا يعتقدون أن المريض يمكن أن يشفي نفسه من فيروس HIV إذا مارس الجنس مع فتاة عذراء (٢٠٠٢: ٤٤). مثل هذه الحالات تبرز

أهمية ملاحظة أنه حيث تعتمد الممارسة على معتقدات خاطئة ويكون لها مثل هذا التـأثير الضخم على الآخرين، لا يوجد أي سبب يدعو إلى احترام هذه المعتقدات الثقافية الراسخة.

(٦٥) لمثال آخر على هذا ننظر إلى الاعتقاد بأن الحكومات الديمقراطية تعيق النمو الاقتصادي. ومن المؤكد أنه ما إذا كان يجدب علينا احترام هذه المعتقدات يعتمد جزئيا على ما إذا كان لها أساس. دفع الكثيرون بأن هذا الاعتقاد مريب. وسبق أن ذكرنا ما يقوله **Sen** عن هـذه الدعوى (القسم الرابع). انظر أيـضا **Donnelly (1989: 184-202)**، و **Goodin (1979: 31-42)**. للرجوع إلى استخدام هذا المثال في فترة سابقة لطرح نقطة مماثلة انظر **Caney (2002a: 107-108)** و **Buchanan (2003: 104)** وبصفة عامة ١٠٤-١٠٦).

(٦٦) للرجوع إلى اهتمامات الجماعاتيين المعاصرين انظر **Bell (1993)**. يقول بل بأن الحقوق يمكن تقييدها بشكل مشروع لحماية المجتمع (١٩٩٣: ١٤٠-١٤٣، ١٨٣). انظـر أيـضا **Michael Sandel (1982: 34-35)**.

(٦٧) عن هذه النقطة انظر أيضا بيان **Kausikan** بأن "الترويج الغربي لحقـوق الإنـسان تـم تشكيله واستخدامه كأداة أيديولوجية في الصراع بين الـشرق والغـرب" (١٩٩٦: ٢٠٣، وأيضا ٢٠٧). هذه الحجة بطبيعة الحال تستند إلى المنطق المعادي للعالمية الذي ناقـشناه في الفصل الثاني، الجزء الثالث عشر.

الفصل الرابع

عدالة التوزيع

موقفنا المعتاد تجاه الأجانب على النقيض كلية من مبدأ عدم التمييز على أسس ليست ذات صلة، وهوالمبدأ الذي نسلم به كمبدأ للمساواة.

E. H. Carr (149: {1939} 1995)

أعتقد في حق كل كائن بشري حي، دون تمييز على أساس اللون أو العنصر أو الجنس أو المعتقدات أو الرأي، في الحرية والحياة ووسائل العيش والحماية الكاملة من سوء المعاملة وتكافؤ الفرص في السعي إلى السعادة، مع صوت متساو في الحكومة الجماعية للبشر.

H. G. Wells (1940: 101)

من السمات اللافتة للنظر في معظم أفكار الفلسفة السياسية التقليدية حتى عهد قريب، أنها افترضت أن العمل بمبادئ عدالة التوزيع ينبغي أن يكون على مستوى الدولة. كانت الحكمة التقليدية، ولا يزال الأمر كذلك إلى حد ما، أن المبادئ المشروعة لعدالة التوزيع (وينكر البعض وجود مثل هذه المبادئ)، يجب أن تطبق داخل الدولة. ومعنى هذا أن تسري واجبات عدالة التوزيع داخل الدول أو الأمم ولكنها لا تسري عالميا. وبالتالي يميل الذين يقرون بحقوق الإنسان إلى تأكيد حقوق الإنسان السياسية والمدنية، ولكنهم ينكرون حقوق الإنسان الاقتصادية. ويهدف هذا الفصل إلى أن يناقش ما إذا كانت هناك مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. هل توجد مبادئ عالمية لعدالة التوزيع، وإن كان الأمر كذلك ما الذي تقتضيه هذه

المبادئ؟ بعبارة أخر هل تنطبق العدالة فيما بين الأمم أم فقط فيما بين المـــواطنين في أمة واحدة؟[1]

للإجابة على هذه الأسئلة نبدأ الفصل الحالي ببحث فكـــرة عدالـــة التوزيـــع (القسم الأول) ثم بعد ذلك ننتقل إلى شرح العديد من وجهات النظر العالميـــة عـــن عدالة التوزيع (الأقسام الثاني إلى السادس)، بادئين بتفسير رولز للعدالة الدولية، مع التركيز على الانتقاد الموجه للتصورات العالمية، ودفاعه عن تفسيره للعدالة الدولية على أساس فكرة مجتمع من الشعوب الجيدة التنظيم (القسمين الـــسابع والثـــامن). وبذلك يبحث هذا الفصل ثلاث دعاوى حول طبيعة عدالة التوزيع، يؤكد كل منهـــا الدلالة الأخلاقية لعضوية الأشخاص في الأمم (الأقسام من التاســـع إلـــى الحـــادي عشر). وينتهي الفصل بتقصي دعويين للنظرة الواقعيـــة حـــول عدالـــة التوزيـــع (القسمين الثاني عشر والثالث عشر). الهدف الذي يسعى إليه هذا الفصل هـــو: أن يحفّز على قدر من التأييد لأربع مبادئ عالمية عن عدالة التوزيع، وأن يقتـــرح أن تفسيرات النظرة العالمية بصفة عامة، يمكن أن تصمد أمـــام الاعتراضـــات التـــي يوجهها إليها خصومها، وأن يقدم كذلك تحليلا نقديا لوجهات النظر المتعارضة.

(١)

نبدأ بتحليل فكرة عدالة التوزيع. ما الذي تتطلبه نظريـــة لعدالـــة التوزيـــع؟ وينبغي لأي تحليل شامل لعدالة التوزيع أن يخاطب المسائل التالية:

١) ما الكيانات التي يشملها نظام لعدالة التوزيع (البشر/ المخلوقات العاقلـــة، الكيانات الجماعية مثل الدول أو الأمم)؟

٢) من هم الذين يستحقون أن يحصلوا على الخيرات (المنافع)، ومن الـــذين يقع عليه واجب توزيع هذه الخيرات؟

٣) ما الأشياء التي يجب أن يحصل الناس على نصيب منصف منها (الدخل، السعادة)؟

٤) وفقا لأي معايير لعدالة التوزيع ينبغي أن يتم توزيع الخيرات (المساواة أم وفقا للأحقية، أو وفقا لمقتضيات السوق)؟[٢]

وقد يكون من المفيد لنا أن نبحث هذه المسائل واحدة بعد الأخرى. تتعلق المسألتان الأولى والثانية بما يشار إليه بشكل عام بأنه نطاق العدالة. السؤال الذي تتصدى له هاتان المسألتان هو: من الذي يدخل ضمن نطاق عدالة التوزيع؟ المسألة الأولى تخاطب القضية الأكثر أساسية عن الكيانات التي يمكن أن نعتبرها أعضاء في نظام عدالة التوزيع. على سبيل المثال يقول البعض: إن الأفراد هم المتلقون الشرعيون للخيرات. على النقيض من ذلك يرى آخرون أن في الشؤون الدولية تكون الكيانات الجماعية، مثل الدول أو الأمم، هي فقط صاحبة الحقوق والواجبات، وأن هذه الكيانات (وليس الأفراد) هي صاحبة الحق في العدالة. وتنظر الكثير من مناقشات المسئولين في الدول، وكذلك رجال القانون الدولي، إلى العدالة الدولية على أساس ما هو حق للدولة. علاوة على ذلك لا يعني هؤلاء بهذا أن أكثر الطرق فعالية لتوزيع الخيرات على الأفراد هي أن تنقل الخيرات إلى الدول، ولكنهم بالأحرى يعنون أن الدولة ككيان جماعي هي في نهاية المطاف صاحبة الحق.

وبمجرد أن تحدد نظرية لعدالة التوزيع الكيانات التي يمكن أن تكون صاحبة هذه الحقوق وحاملة الواجبات، سيكون على هذه النظرية كذلك أن تخاطب مسألة أخرى. لنرى هذا ننظر إلى شخص ما يعطي إجابة على السؤال الأول على أساس الفردية. هذا في حد ذاته لا يقول لنا من هم الأفراد الذين يحق لهم تلقي الخيرات، ومن أي أفراد آخرين (أي المسألة الثانية). عندئذ نحتاج إلى أن نعرف أي مجموعات من الأفراد تشكل نطاق عدالة التوزيع. ومن الممكن أن تختلف الإجابات. يمكن لنا على سبيل المثال أن نتبنى النظرة العالمية بأن مبادئ عدالة

التوزيع يدخل في نطاقها كل فرد في العالم. كذلك يمكن أن نتبنى إجابة على السؤال الأول على أساس النزعة الفردية، ولكن نعتقد أن نظم عدالة التوزيع تسري داخل الأمم. ومن ثم يقع على الأفراد واجب عدالة التوزيع. ولكن ليس لكل الأشخاص، بل فقط للأعضاء في أمتهم. في إيجاز، تحتاج نظرية عدالة التوزيع إلى أن تشرح لنا من الذي تنطبق عليه نظرية لعدالة التوزيع. نلاحظ كذلك أن البعض قد يؤكدون موقفا دولانيا في المسألة الأولى، ولكنهم يقبلون كذلك أنه يجب وجود مبادئ على مستوى العالم لعدالة التوزيع. وفقا لهذا الرأي قد يكون من المطلوب من الدول أن توزع مواردها على دول أخرى. ويمكن القول بأن مثل هذا الموقف يؤكد مبادئ لعدالة التوزيع على مستوى العالم، ولكن نظرا لأنه ينكر أن الموارد يجب أن يتم توزيعها على الأشخاص، فهو بذلك يرفض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع.

والمسألة الأخرى التي يجب على أي نظرية لعدالة التوزيع أن تتعامل معها هي: "ما هو ذلك الشيء الذي يجب أن نحصل على نصيب منصف منه؟" كتابات كثيرة عالجت هذه المسألة (المسألة الثالثة). والكثير من هذه المناقشات لم تتجه بشكل محدد لمسائل العدالة العالمية، ولكن رغم ذلك يمكن أن تكون قابلة للتطبيق في المجال العالمي. لنعطي بعض الأمثلة: من الإجابات الممكنة على السؤال الذي نطرحه أن نظرية العدالة يجب أن تضمن أن يحصل كل شخص على نصيب منصف من"الموارد". ربما تكون الإجابة البديلة هي أن نعتقد أن مبادئ عدالة التوزيع يجب أن تتعلق بالسعادة البشرية وأن تسعى إلى تعزيز نظم الرعاية الاجتماعية. الموقف الثالث هو الموقف الذي يدعو إليه أمارتيا سن ومارثا نوسبوم، ويعتقدان أن مبادئ التوزيع يجب أن يكون مناط اهتمامها قدرة الناس على ممارسة حياتهم بطرق معينة(٣). وسوف استخدم كلمة "خيرات" لأغطي كل من هذه الإجابات الممكنة.

ولكن لا يزال أمامنا سؤال رابع. وأعني: كيف يجب توزيع الخيرات؟ هل يجب على سبيل المثال أن توزع بالتساوي، أو بطريقة تحقق الحد الأقصى للسعادة الكلية؟ أو وفقا للأحقية، أو وفقا لأكثر الناس احتياجا؟ ومن البديهي أنه لا يوجد إجماع حول أي من معايير عدالة التوزيع أحق بأن يتبع. من ناحية أخرى من الواضح أيضا أن الجميع تقريبا يتفقون على أننا عندما نطبق مبادئ عدالة التوزيع على مجموعة من الناس، عندئذ يجب أن تضمن هذه المبادئ أن لا نسمح بالفقر المدقع أو الجوع بين أعضاء هذه المجموعة. (توجد أمثلة مضادة معروفة، مثل موقف نوزيك، ولكنها نادرة.) على سبيل المثال ربما يتفق أصحاب نظرية المنفعة والمساواتية، والذين يؤمنون بالتوزيع على أساس الحاجة، على بعض المبادئ الأساسية لعدالة التوزيع.

نقطة أخرى تتعلق بطبيعة عدالة التوزيع، وأعني أنها تختلف عن الأنواع الأخرى من العلاقات الأخلاقية. الشيء المميز حول مبادئ عدالة التوزيع هو أنها تشير إلى تلك الخيرات التي يحق للناس الحصول عليها. لذلك يجب لنا أن نسلم بوجود حجج لإعادة توزيع الموارد عالميا، لا تحتكم إلى ما يمكن أن يطالب به الناس كمسألة عدالة، ولكن بدلا من ذلك إلى واجبات النزعات الخيرة أو الإنسانية أو الإحسان(٤).

نقطة أخيرة: نلاحظ في هذا الفصل، كما فعلنا في الفصل الثالث، أن أي وصف للحقوق العالمية يمكن الدفاع عنه يجب أن تتوافر فيه ثلاثة معايير. تلك هي التحديد (أن يكون وصفا محددا بدقة)، والتطابق مع المجال المحلي والاتساق المنطقي. هذه الحزمة من الحقوق الاقتصادية العالمية التي ندافع عنها، يجب أن تكون محددة تحديدا دقيقا ومتطابقة مع المعايير المحلية ومتسقة ذاتيا.

(٢)

بعد أن قدمنا هذا التحليل للمفاهيم المتعلقة بطبيعة عدالة التوزيع، نستعرض في هذا القسم والأقسام التالية من الثالث إلى السادس عدة نظرات عالمية عن عدالة التوزيع. ومن غير الممكن أن نتحدث عن جميع تلك النظرات، لأن الخمس والعشرين سنة الماضية شهدت نشر عدد هائل من الكتابات عن عدالة التوزيع على المستوى العالمي. لذلك سأركز في هذا الفصل من الكتاب على ما أعتبره أهم النظريات وأكثرها تأثيرا. ولكن قبل أن نبدأ في بحث هذه النظريات، من المهم أن أشير إلى عدة نقاط تمهيدية حول طبيعة التفسيرات العالمية لعدالة التوزيع، وحول الطبيعة العامة للتفكير الذي يشكل أساسا لمبادئ عدالة التوزيع.

أولا من الضروري أن أذكر بعض النقاط التوضيحية حول طبيعة النظرات العالمية لعدالة التوزيع. سأذكر بصفة خاصة خمس نقاط. النقطة الأولى هي من الذي يحق له الحصول على الخيرات التي يعاد توزيعها. من الواضح هنا أن معظم دعاة العالمية المعاصرين يؤكدون أن الحقوق في هذه الخيرات للأفراد (وليست للدول). أوضح بيتز وكذلك وبوج على سبيل المثال هذه النقطة. ولكن باري يتخذ رأيا مغايرا، ويقول في إحدى كتاباته إن الدول هي صاحبة الأحقية في الحصول على الموارد التي يعاد توزيعها. ولكن باري في كتاباته في الفترة الأخيرة يتحول عن هذا الموقف. وإذا أخذنا في الاعتبار أن العالمية تنحو منحا فرديا، نجد أن موقفه الأخير يتفق مع مبادئ النظرة العالمية.

ثانيا ينبغي أن نميز بين المبادئ الأساسية والمبادئ الثانوية. المبادئ الأساسية هي المبادئ الأخلاقية الأساسية، بينما نعني بالمبادئ الثانوية المبادئ التي تترتب على تلك المبادئ الأساسية. الدعوى الأساسية للعالمية هي أنه وفقا للمبادئ

الأساسية يدخل جميع الأشخاص في نطاق عدالة التوزيع. ولكن دعاة العالمية يسلمون أيضا بأن هذه المبادئ قد يمكن في بعض الأحيان تحقيقها بشكل أفضل، عندما يذعن الناس لواجبات اجتماعية تجاه بعض الأفراد. بعبارة أخرى عندما يسلمون بأن العدالة، وإن كانت وفقا للمبادئ الأساسية غير متحيزة بين الأفراد، إلاّ أنها قد تقر في بعض الحالات سياسات ينحاز فيها الناس للبعض (لأصدقائهم مثلا أو أعضاء أسرتهم). أوضح مثال على هذا يمكن أن يكون شكلا من نظرية المنفعة العالمية، ومن الواضح أن هذه ستكون عالمية وفقا للمبادئ الأساسية (منفعة كل شخص تدخل في الاعتبار وتعامل على قدم المساواة)، ولكنها كذلك يمكن أن تقر بأن علينا واجبات خاصة تجاه البعض، إذا كان هذا هو أفضل ما يعزز المنفعة الكلية[٥]. وهذه النقطة لها أهمية كما سنرى في الأقسام اللاحقة من هذا الفصل، وبعض المواقف التي يبدو أنها ترفض النظرة العالمية لا تعترض في الحقيقة على الدعاوى الأساسية للعالمية.

التمييز المهم الثالث هو بين ما يمكن أن نسميه العالمية المتواضعة والعالمية الطموحة. تكتفي العالمية المتواضعة بالدعوى الإيجابية بأن تكون هناك مبادئ لعدالة التوزيع على نطاق عالمي. بينما تقدم العالمية الطموحة إلى جانب تلك الدعوى الإيجابية دعوى إضافية سلبية بأن جميع الأشخاص ليس عليهم أيُّ التزام بعدالة التوزيع تجاه زملائهم في القومية أو في الوطن[٦]. الكثيرون من دعاة العالمية يكتفون فقط بالدعوى المتواضعة. على سبيل المثال يؤكد باري المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، ولكنه يقبل كذلك بأن علينا واجبات خاصة للتوزيع على الزملاء في الوطن[٧]. ولكن يبدو أن بعض المفكرين يطرحون الدعوى الطموحة الأكثر قوة[٨].

رابعا، من المهم أن نضع في الاعتبار التمييز الذي يستند إليه بوج، والذي ذكرناه في الفصل الثالث، بين النظرة "المؤسسية" والنظرة "التفاعلية". النظرة المؤسسية كما سبق أن ذكرنا تقول بأن مبادئ العدالة تنطبق على "مؤسسات"، ويستخدم بوج هذا المصطلح ليشير إلى نظم التجارة والاتصالات والنظم التي تقوم على الاعتماد المتبادل بصفة عامة. على النقيض من ذلك ترى النظرة التفاعلية أن مبادئ العدالة تنطبق حتى في غياب خلفية مؤسسية مشتركة[٩]. لذلك إذا كنا نعيش في عالم دون اعتماد متبادل عالمي على نطاق واسع، عندئذ ستنكر النظرة المؤسسية وجود أي مبادئ عالمية لعدالة التوزيع، بينما تقول النظرة التفاعلية بوجود هذه المبادئ. ورغم أن بوج قد وضع هذا التمييز، إلا أنه يرى أن في عالمنا هذا يصل مدى الاعتماد المتبادل عالميا إلى الحد الذي يؤدي إلى أن تنشأ مبادئ عالمية لعدالة التوزيع نتيجة لوجود مؤسسات، وبالتالي لا يؤدي هذا التمييز الفلسفي إلى أي فرق عملي[١٠]. حتى لو كان هذا صحيحا، وأن الآراء المؤسسية والآراء التفاعلية تتقارب أو تتلاقى، لا يزال من المهم أن تكون النتائج التي ننتهي إليها قائمة على أسس نظرية قوية، وألاّ نعتنق رأيا يستند إلى افتراضات نظرية خاطئة. لهذا السبب نسعى في هذا الفصل إلى تقويم مدى معقولية النظرة المؤسسية والنظرة التفاعلية (في القسم الثالث).

النقطة الأخيرة الجديرة بالذكر عن النظريات العالمية لعدالة التوزيع، تتعلق بالمبادئ التي تقرها هذه النظريات والسياسات التي توصي باتباعها. وسنفحص في وقت لاحق النتائج التي نتوصل إليها، ولكن قد يكون من المفيد أن نذكر هذه المبادئ الآن بإيجاز، فقط لغرض أن نعطي فكرة مبدئية عن السياسات التي نتحدث عنها. وهذه سياسات عديدة ومتنوعة. لنعطي هنا بعض الأمثلة: يدافع بوج عما يسميه "عوائد الموارد العالمية"، وهذا يتطلب فرض ضرائب على الناس على استخدامهم للموارد في المنطقة التي يعيشون فيها، وأن تنفق حصيلة هذه الضرائب

على تحسين أحوال الفقراء في جميع أنحاء العالم(١١). ويسوق شو و جونز الحجة على أنه يوجد حق إنساني في وسائل العيش الأساسية. الاقتراح الآخر والأكثر راديكالية يأتي من هيلل ستاينر، ويرى أن جميع الأشخاص لهم حق طبيعي وعلى قدم المساواة في نصيب من الموارد الطبيعية في الكوكب الأرضي(١٢). أما بيتز فقد قدم واحدا من أهم الإسهامات في هذا الموضوع: ويرى أن "مبدأ الاختلاف: **the difference principle**" عند رولز (والذي ينص على أن عدم المساواة الذي يتم الاتفاق عليه يجب أن يكون لصالح الأقل حظا، وأن يؤدي إلى تحسين أحوالهم إلى أقصى حد ممكن) يجب أن يطبق على المستوى العالمي(١٣). ومعنى هذا أنه لا يمكن تبرير عدم المساواة إلاّ فقط إذا كانت تحسن إلى أقصى حد ممكن حالة الأشخاص الأقل حظا في العالم. وإذا ما ابتعدنا جانبا عن المقترحات التي تصدر عن فلاسفة السياسة، نجد أن هناك عددا من المقترحات عن عدالة التوزيع على المستوى الدولي تطرحها الحركات الاجتماعية ويدور حولها النقاش في المجال العام. ينادي البعض على سبيل المثال بإلغاء الديون على دول العالم الثالث. بينما يقترح البعض الآخر مبادئ للتجارة العادلة (بما في ذلك على سبيل المثال مطالب المساواة في الأجر عن نفس العمل). اقتراح ثالث يقدمه جيمس توبين يقضي بفرض ضرائب على أسواق المال العالمية. وقد اقترح توبين أن تفرض ضرائب على هذه الأسواق بغرض التقليل من حدوث التقلبات في الأسواق المالية العالمية، ولكن فيما بعد تبنى آخرون هذا الاقتراح قائلين إن عوائد هذه الضريبة يمكن بل ويجب أن تنفق على تخفيف معاناة الفقراء. ويرى البعض أن السماح للأفراد بحرية الهجرة من شأنه أن يؤدي إلى تحسين حالة الفقر المدقع الذي نجده في عدة بلاد في العالم. على سبيل المثال يقول مؤلف أحد الكتب المرجعية في الاقتصاد إن "أسرع الطرق للمساواة في توزيع الدخل عالميا هو أن نسمح بحرية الهجرة بين البلدان المختلفة"(١٤). وأخيرا نجد عددا من المقترحات تطرحها لجنة الحكم الرشيد العالمية

Commission of Global Governance التابعة للأمم المتحدة. ومن هذه المقترحات فكرة فرض ضريبة على مؤسسات الأعمال المتعددة الجنسيات، وتقول اللجنة إن من الضروري فرض هذه الضريبة العالمية نظرا للعدد الكبير من المؤسسات التي لا يقتصر مقرها الرئيسي على بلد بعينه. وتقترح اللجنة كذلك فرض "رسوم على استخدام الموارد المشتركة عالميا" مثل فرض رسوم على استخدام ممرات الطيران واستخدام المحيطات والحق في التخلص من النفايات (على ألاّ يكون لها آثار سامة للبيئة، وإلاّ يجب عندئذ حظر التخلص منها) ورسوم على الحق في صيد الأسماك وفي ممارسة الأنشطة في القطب الجنوبي. هذا التعدد في المقترحات يعطي لنا مذاقا عن نوع مبادئ عدالة التوزيع ومقترحات السياسات المطلوبة التي تدعو إليها النظرة العالمية.

والآن بعد الحديث بمزيد من التفصيل عن بعض جوانب النظرة العالمية، ننتقل إلى مسائل عدالة التوزيع. أريد الآن أن أطرح دعوى عامة حول طبيعة الحجج التي تستخدم في الدفاع عن مبادئ النظرة العالمية لعدالة التوزيع. ولنتذكر أننا أشرنا في الفصل الثالث إلى دعوى عالمية النطاق من المستوى الأول: تبرير الحقوق في الحريات السياسية والمدنية، يترتب عليه حقوق إنسان في نفس هذه الحريات السياسية والمدنية. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن عدالة التوزيع. وسوف أقترح فيما يلي أن عالمية النطاق على المستوى الثاني: وأعني التبرير المتفق عليه لمبادئ عدالة التوزيع، يترتب عليها أيضا مبادئ عالمية لعدالة التوزيع.

هذه الدعوى الأخيرة تؤكد أن المنطق الذي تقوم على أساسه معظم النظريات المحلية للعدالة، يقضي بأن تطبق هذه النظريات عن عدالة التوزيع على المستوى العالمي وليس (أو وليس فقط) على المستوى المحلي. وقد دافع صاموبل بلاك عن هذا الرأي من خلال تحليل متعمق[١٥]. يشير بلاك في هذا التحليل إلى ما

يسميه "مغالطة العالمية المحدودة"، حيث يقول إن "نظرية التوزيع التي تمنح الحقوق على أساس صفات عالمية معينة للأفراد، لا يمكن في نفس الوقت أن تجعل الأساس في منح هذه الحقوق هو عضوية الشخص في مجتمع معين أو مكانته في ذلك المجتمع" ومعنى هذا أن الحجج المتعلقة بالتوزيع داخل الدولة تبرر بالفعل التوزيع على المستوى العالمي. وسأسعى فيما يلي إلى شرح وجهة نظر بلاك وتأييد ما يذهب إليه.

بعد أن عرضت هذه الدعوى العامة أناقش فيما يلي الحجج الشهيرة التي تدافع عن المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. وهدفي من هذا، جريا وراء النمط الذي سرنا عليه في الفصل الثالث، هو تقويم هذه الحجج، ومن خلال هذا التقويم تأييد دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني(١٦).

(٣)

نبدأ بالحديث عن وجهة نظر بيتز. ظهرت الطبعة الأولى من كتاب بيتز بعنوان "النظرية السياسيّة والعلاقات الدولية عام ١٩٧٩ وأعيد طبعه في ١٩٩٩، وهو أول تحليل لعدالة التوزيع من وجهة نظر عالمية، ولا يزال من أهم ما كتب عن هذا الموضوع. ويتبنى بيتز بصفة عامة نظرية رولز عن عدالة التوزيع (كما أوضحها رولز في كتابه المعروف بعنوان نظرية العدالة)، ويرى بيتز أنه على النقيض مما يذهب إليه رولز نفسه، المنطق التي تستند إليه نظرية رولز يعني ضمنا الإقرار بوجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. لذلك ربما من الضروري أن أقدم أولا عرضا موجزا لنظرية رولز عن عدالة التوزيع. يقول رولز أن المبادئ المنصفة لعدالة التوزيع هي تلك المبادئ التي سيختارها الأفراد في تعاقد افتراضي (ما يسميه الوضع الأصلي) لا يكونون فيه على علم بقدراتهم وتصورهم عن للخير

(هذه محجوبة عنهم وراء ما يسميه ستار الجهالة"). ويرى رولز إن هذا التعاقد سينتج عنه مبادئ منصفة لأن الذين يختارون هذه المبادئ لا يستطيعون معرفة أي من المبادئ يخدم مصالحهم وسيضطرون إلى أن يفكروا في الوضع المحتمل لكل منهم، ومن ثم ستكون المبادئ التي يختاروها مبادئ غير متحيزة. ويرى رولز كذلك أن مبادئ عدالة التوزيع تسري فقط داخل نظم للتعاون. معايير العدالة إذا يجب أن تحدد توزيع تلك الخيرات التي تنتج عن التعاون، وتنطبق فقط على الأطراف في عملية التعاون. وهذا الموقف، باستخدام تعبير بوج، موقف مؤسسي. ويؤكد رولز أيضا أن من المعقول أن نفترض نظما للتعاون الاجتماعي مستقلة بذاتها، ولذلك يجب أن يتم التوزيع داخل الدول. وهكذا يقدم لنا نظرية لعدالة التوزيع على المستوى المحلي وليس على المستوى العالمي. ولكن يرى رولز في كتابه نظرية العدالة أن بعض المبادئ ملائمة للتطبيق عالميا (ولكنها ليست مبادئ لعدالة التوزيع)، وليبين هذه المبادئ يلجأ مرة أخرى إلى استخدام فكرة التعاقد الافتراضي على المستوى الدولي. في التعاقد الافتراضي الدولي عند رولز يجتمع ممثلون عن الدول (التي تطبق العدالة داخليا)، ويطلب منهم النظر في القواعد التي يمكن لهم اختيارها إن لم يكونوا على علم بالدولة التي يمثلونها. وفيما يعتقده رولز لن يختاروا مبادئ دولية لعدالة التوزيع. بدلا من ذلك سيتفقون فقط على الحق في تقرير المصير وفي الدفاع عن النفس، ويقرون مبدأ أن الدول يجب أن تحترم أي اتفاقيات تعقدها وبعض القواعد عن "الحرب المشروعة".

الحجة الأولى: نظرية رولز هي نقطة البدء عند بيتز. ولكن بيتز يختلف مع رولز. بينما يعتقد رولز أن عدالة التوزيع تسري فقط داخل الدول، يرى بيتز أن هذا الإطار النظري يؤيد المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. لماذا؟ يعطي لنا بيتز حجتين.

تتعلق الحجة الأولى بالموارد الطبيعية. يقول بيتز إن توزيع هذه الموارد يتم بطريقة تعسفية. الذين يعيشون في الكويت على سبيل المثال لا يمكن لهم الادعاء بأن احتياطيات النفط الموجودة تحت أراضيهم هي من حقهم وحدهم. على النحو نفسه الذين يعيشون على أرض بها فحم أو حديد أو أي موارد أخرى ذات قيمة، لا يحق لهم أخلاقيا الادعاء بامتلاك هذه الموارد. لا يجوز للدول والأمم أن تدعي أنها يجب أن تكون هي وحدها دون غيرها المستفيدة بالموارد الطبيعية الموجودة في أراضيها. ويرى بيتز أننا عندما نجمع بين هذه النقطة والعقد الدولي عند رولز، سنصل إلى مبدأ عالمي لعدالة التوزيع يحدد توزيع الموارد الطبيعية. ويقول بيتز " عندما لا يعرف أطراف التعاقد شيئا عن أي من الموارد قد وهبت لمجتمع دون آخر، سيوافقون على مبدأ لتوزيع هذه الموارد يعطي لكل مجتمع فرصة منصفة ليستطيع إقامة مؤسسات سياسية عادلة، واقتصاد قادر على إشباع الاحتياجات الأساسية لأعضائه". وهكذا سيرفض أعضاء العقد الافتراضي الدولي المبادئ التي يقترحها رولز، ويختارون مبدأ عالميا لعدالة توزيع الموارد الطبيعية.

حجة بيتز الثانية تبدأ أيضا من الإطار المؤسسي عند رولز. ولكنه على عكس ما يذهب إليه رولز، يرى أنه يوجد نظام عالمي للتعاون. ويعزز دعواه هذه بالاستناد إلى كم كبير من البحوث العملية. وينتهي إلى أن "الاعتماد المتبادل الاقتصادي الدولي يشكل نظاما للتعاون الاجتماعي، مثل تلك النظم التي تقتضي عدالة التوزيع تطبيقها"، نتيجة لذلك لا حاجة إلى تعاقد على المستوى المحلي يقرر فيه المشاركون كيف توزع الخيرات داخل مجتمع ويعقبه عقد دولي بين الدول. بالأحرى يجب أن يكون هناك عقد افتراضي عالمي واحد، يقرر فيه أطراف العقد مبادئ عدالة التوزيع التي يختارونها، إذا لم يكونوا على معرفة بقدراتهم أو بتصوراتهم للخير أو المجتمع الذي ينتمون إليه. علاوة على ذلك، يقول بيتز. متبعا رولز، إن الأفراد سيختارون مبدأ الاختلاف. وهكذا بينما أن العقد المحلى عند رولز يؤدي إلى مبدأ الاختلاف

على نطاق محلي، العقد الدولي عند بيتز ينتج عنه مبدأ الاختلاف على المستوى العالمي. ويمكن أن نلاحظ أيضا أن بوج في كتابه **Realizing Rawls** وأيضا توماس سكانلون، استخدما نفس المنطق في نقدهما لرولز(١٧).

والآن وبعد أن عرضنا حجتي بيتز، من المهم أن نوضح العلاقة بين هاتين الحجتين. بيتز لا يقترح مبدأين معا، مبدأ لعدالة دولية فيما يتعلق بالموارد الطبيعية من ناحية ومبدأ الاختلاف على المستوى العالمي من ناحية أخرى. بل موقفه هو أن العقد الثاني ينسخ العقد الأول. ونظرا لوجود اعتماد متبادل عالمي، النظرة المستخدمة في حجته الأولى (عقد داخل الدولة يتبعه عقد بين الدول) نظرة غير سليمة. الهدف من حجة بيتز الأولى ليس الدفاع عن مبدأ معين يعتقد أنه يجب تطبيقه في العالم كما نعرفه: بل بالأحرى أن تبين، على عكس ما يقوله رولز نفسه، أن الإطار النظري الذي يركز على الدولة عند رولز يؤدي إلى مبدأ عالمي لعدالة التوزيع. بعبارة أخرى: الحجة الأولى عند بيتز هي في المقام الأول نقد لرولز. ولكن حجته الثانية تعبر كذلك عن رأيه الإيجابي فيما يتعلق بمبادئ عدالة التوزيع التي ينبغي أن يتم تطبيقها على المستوى الدولي (بالإضافة أيضا إلى أنها نقد لرولز، لأن رولز لم يدرك أن نظريته، عندما نربط بينها وبين حقائق العالم الحديث، سيترتب عليها كذلك مبدأ الاختلاف على المستوى العالمي).

وقد وجهت انتقادات عديدة إلى فكر بيتز، خاصة حجته الثانية. وسانظر في اعتراضين رئيسيين قبل أن أوجه الانتباه إلى اعتراضات أخرى. من الانتقادات القوية لموقف بيتز الاعتراض الذي يثيره باري. يقول باري أنه لا يوجد اعتماد متبادل عالمي من النوع الصحيح. ويرى باري أنه بينما توجد تجارة دولية، من البعيد عن الدقة أن نتحدث عن التجارة الدولية كنظام للتعاون يعطي ميزات متبادلة، ونظرا لأن عدالة التوزيع (في نظر رولز) تنطبق على نظم للتعاون ذات ميزات متبادلة، عندئذ لا توجد مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. النقطة الرئيسية إذا

هي أنه وفقا لنظرية رولز تنطبق مبادئ التوزيع على الترتيبات التعاونية. ويؤكد باري أن الاقتصاد الدولي ليس تعاونيا بهذه الطريقة[٠٨].

ولكن هذا النقد أقرب إلى التسرع. وعند تقييمنا لحجة بيتز (وكذلك حجة بوج)، من المهم أن يكون من الواضح لدينا ما هي الدعوى الأخلاقية الأساسية. بيتز لا ينطبق عليه نقد باري، لأن دعواه هي أن مبادئ عدالة التوزيع تنطبق على مجموعات من الناس مترابطين بشكل ما، حتى وإن يكن ذلك الترابط تعاونيا أو له ميزات متبادلة. وكما يقول في كتابه النظرية السياسية والعلاقات الدولية **Political Theory and International Relations** "تنطبق متطلبات العدالة على المؤسسات والممارسات (سواء كانت تعاونية حقيقة أم لم تكن) التي يؤدي فيها النشاط الاجتماعي إلى منافع أو أعباء نسبية أو مطلقة لم تكن لتوجد إن لم يحدث ذلك النشاط الاجتماعي" ويقول كذلك:

تساق الحجة على أن علاقات بعض البلدان الفقيرة مع البلدان الغنية قد أدت بالفعل إلى أن أصبحت الأحوال الاقتصادية في المجموعة الأكثر فقرا بين الدول الفقيرة أشد سوءا. وهذا يثير التساؤل عما إذا كان الاعتماد المتبادل يتعين أن يكون بالفعل مفيدا لكل طرف مشارك فيه لكي يثير المسائل المتعلقة بالعدالة. أعتقد أن من الواضح أن الإجابة بالنفي: يحدث تعاون اجتماعي بين بلد غني وبلد فقير، حتى لو كان البلد الغني يمكن أن يدبر أموره دون البلد الفقير، ولكنه بدلا من ذلك يستغل البلد الفقير، بينما لا يحصل البلد الفقير على شيء من جراء "تعاونه"، سوى تفاقم الانقسام الطبقي وإنشاء مصانع الكوكاكولا. (c١٩٩٩: ص ١٥٠، تذييل ٥٢)

إذا يقول لنا بوضوح إنه " ليس من الضروري أن يحصل كل طرف على مزايا من نظام التعاون لكي تنطبق متطلبات العدالة". لذلك لا يمكن لنا أن نتهم بيتز بأنه يفترض أن التفاعل الدولي يحقق مزايا متبادلة للجميع. ويوضح بوج أيضا أن موقفه المؤسسي لا يفترض أن علاقات الترابط مفيدة للطرفين: الدعوى هي أن

عدالة التوزيع تنطبق بين الأطراف الذين تجمع بينهم روابط(١٩). بهذا التفسير لا يسري اعتراض باري على هذه الدعوى. القناعة في هذه الدعوى هي ببساطة أن عندما نأخذ في الاعتبار مبدأ الاعتماد المتبادل، نجد أن مستوى معيشة الناس في بلد ما يتأثر تأثرا عميقا بأفعال أناس يعيشون في بلاد أخرى. يوجد اقتصاد دولي له تأثيرات عميقة على حياة الناس. دور مبادئ عدالة التوزيع هو أن تحكم الإطار المشترك الذي يقع داخله الترابط. وهكذا تظل دعوى بيتز (وكذلك دعوى بوج) قائمة، ونقد باري لهذه الدعوى غير مقنع.

الاعتراض الرئيسي الثاني على تلك الحجة يستهدف الدعوى الأخلاقية بأن مبادئ عدالة التوزيع (مثل مبدأ الاختلاف) تنطبق داخل نظم للتعاون. وكما لاحظنا آنفا، هذه دعوى "مؤسسية". ومن المفيد هنا أن نبين التعارض بين موقف بيتز وموقف بوج. موقف بوج هو ما يمكن أن نسميه المؤسسية اللامحدودة أو غير المقيدة: إذ يفترض أن جميع مبادئ العدالة تنطبق فقط داخل نظم للتعاون. على النقيض من ذلك موقف بيتز هو ما يمكن أن نسميه المؤسسية المحدودة أو المقيدة: بعض مبادئ العدالة (مثل مبدأ الاختلاف) تنطبق فقط داخل نظم للتعاون، ولكن مبادئ أخرى (مثل المبدأ الذي يتعلق بتوزيع الموارد) تنطبق حتى بين أشخاص ليسوا أعضاء في نفس النظام التعاوني. بغض النظر عن هذا الفرق، يؤكد كلاهما أن مبدأ الاختلاف ينطبق فقط بين الأشخاص الذين تجمع بينهم روابط. هذا الافتراض الأخلاقي هو الأكثر ضعفا في حجة بيتز وبوج ضد رولز، وفيما يلي سنلاحظ ثلاثة أسباب تجعل الموقف "المؤسسي" (سواء المقيد أو غير المقيد) مثيرا للجدل. عندما نترك بيتز جانبا لوقت ما، سنجد لدينا سببين وجيهين لأن نركز الاهتمام على معقولية النظرة المؤسسية. أولا النظرة المؤسسية لها ذات صلة ليس فقط بالحقوق الاقتصادية، ولكن كذلك بالحقوق السياسية والمدنية. دعوى الموقف المؤسسي هي أن الأشخاص عليهم واجبات لحماية الحقوق السياسية والمدنية لمن

هم جزء من نفس النظام (وليس حقوق من هم خارج ذلك النظام). ثانيا بالإضافة إلى بيتز، يرى الكثيرون أيضا أن النظرة العالمية لعدالة التوزيع تستند على افتراض أن عدالة التوزيع تسري فقط بين الذين تجمع بينهم روابط (بافتراض أن العالم نظام متكامل من الروابط). وكما رأينا، النظرة المؤسسية جزء أساسي من تصور بوج للعدالة العالمية. بالإضافة إلى ذلك، يسوق دريل مولندورف حججا مماثلة في كتابه الذي صدر مؤخرا بعنوان العدالة العالمية **Cosmopolitan Justice** . ويؤكد في هذا الكتاب، مثله مثل بوج وبيتز، أن العدالة تنطبق داخل نظم للتعاون، وأنه يوجد نظام عالمي[٢٠]. الكثير إذا يتوقف على إذا ما كنا نعتقد أن مبادئ العدالة (بعضها أو جميعها) تنطبق فقط بين الأشخاص الذين تجمع بينهم روابط. وتوجد أسباب عديدة تجعل النظرة المؤسسية موضع شك.

١) إحدى المشكلات في هذا الصدد هي أنه من الصعب أن نرى لماذا يكون للتفاعل الاقتصادي أي دلالة أخلاقية من وجهة نظر عدالة التوزيع[٢١]. يمكن لنا أن ننظر إلى مبادئ عدالة التوزيع من اتجاهين- من منظور "الأحقية" (والذي يبحث لماذا يكون لبعض الناس أحقية الحصول على خيرات معينة)، ومن منظور حاملي الواجب (والذي يبحث الأسباب التي ترتب على البعض واجبات نحو الآخرين)[٢٢]. عندما ننظر في نوع الأسباب التي تستخدم لكي تشرح لماذا يكون لأحد الأشخاص أحقية في خيرات معينة، من الصعب أن نرى كيف ولماذا أن ارتباط بعض الأشخاص في مجموعة واحدة، في علاقة تفاعل بينهم، يجب أن يكون له تأثير على أحقيتهم. لنفكر في عالم يتكون من نظامين منفصلين للتفاعل، ليس بين النظامين صلة ولكن كل منهما على علم بوجود الآخر، ونفترض أن أحد النظامين مزدهر بينما الآخر في فقر مدقع. لنقارن الآن بين فردين – أحدهما من النظام

المزدهر والآخر من النظام الفقير – متماثلين في القدرات والاحتياجات. ويحصل العضو في النظام المزدهر على خيرات أكثر مما يحصل عليه العضو في النظام الآخر. ولكن من الصعب أن نرى لماذا – اعتمادا على معيار معقول وممكن للأحقية – يكون هذا وضعا منصفا. وفقا لهذا الافتراض عضو المجتمع المزدهر ليس أكثر جهدا في العمل وليست لديه قدرات أكبر وليس أكثر احتياجا. هما من جميع الجوانب متماثلان تماما (فيما عدا جانب واحد، ذلك أن أحدهما سعيد الحظ بأن يعيش في مجتمع مزدهر والآخر ليس كذلك)، رغم ذلك تضفي النظرة المؤسسية على أحدهما مزايا أكبر. علاوة على ذلك تفعل هذا على نحو تعسفي تماما، لأنه لا يوجد أي أساس لدعوى عضو المجتمع المزدهر أن له أحقية أكبر. النظم المؤسسية لا تتطلب أي خصائص من شأنها أن تؤدي إلى زيادة الأحقية، على هذا النحو تعامل الناس معاملة غير منصفة تنكر على بعضهم أحقيتهم(٢٣).

ويمكن أن نلقي على هذه النقطة مزيدا من الضوء، بالنظر إلى نقطة أخرى يطرحها عادة أصحاب النظرة المؤسسية أنفسهم، حول ما يشكل في الحقيقة تأثيرات تعسفية على أحقية الناس. يكتب مولندورف على سبيل المثال "نظرا لأن جهة ميلاد الشخص تعسفية، أي بمحض الصدفة، يجب ألا يكون لها من وجهة النظر الأخلاقية تأثير على ما ينتظر هذا الشخص من مستقبل في الحياة أو على الفرص المتاحة له"(٢٤). ولكن إذا كنا سنقبل هذا المنطق (وهو منطق قوي)، سيتسبب هذا في مشكلات للمنظور المؤسسي. ألا يستطيع أحد أن يقدم حجة لها نفس القدرة على الإقناع بأن "الحياة المتوقعة التي تنتظرنا أو الفرص المتاحة لنا" يجب ألا تعتمد على اعتبارات "تعسفية أخلاقيا" مثل النظم المؤسسية التي نولد فيها. وتتناقض نظرة مولندورف المؤسسية مع المبدأ الذي تستند إليه، لأنها تعاقب

البعض على أساس "جهة الميلاد". إذا ولد شخص في نظام فقير ليس لـه صـلات ببقية أنحاء العالم، لن تكون على الناس في بقية أنحاء العالم، وفقا لما يقوله مولندورف، واجبات عدالة تجاه ذلك النظام الفقير، وبالتالي يكون ما يحل بالذين يعيشون في هذا النظام من عقاب يرجع فقط إلى "جهة الميلاد". بعبارة أخرى إذا كان من التعسف أن يواجه بعض الأشخاص خيارات أسوأ لأنهم ينتمون إلى أمة معينة، أليس من التعسف بدرجة مساوية معاقبة شخص ما لأنه ينتمي إلى نظام مؤسسي معين؟ منطق الحدس الذي تستند إليه النظرة العالمية يهدم المنظور المؤسسي. المشكلة الأولى في النظرة المؤسسية إذا، هي أننا ليس لدينا سبب لأن نعتقد أن عضوية نظام مؤسسي لها أهمية من الناحية الأخلاقية، لأنها لا تأتي وفقا لخصائص خالقة للأحقية.

٢) تشكل النقطة الأولى تحديا أمام أصحاب النظرة المؤسسية، وتطالبهم بأن يفسروا كيف تكون عضوية نظم مؤسسية ذات صلة أخلاقية، وكذلك نتساءل عما إذا كان من الممكن وجود تفسير مقنع. لهذا من المفيد أن ننظر في حجتين تطرحان للدفاع عن المؤسسية. الحجة الأولى للدفاع عن المؤسسية، وهي الأكثر شيوعا، تسير على النحو التالي: الأطر المؤسسية لها أهمية أكبر، لأن لها تأثيرا هائلاً على الناس وعلى مصالحهم واختياراتهم الجوهرية، وتأتي أهميتها الأخلاقية من مدى تأثيرها على قدرة الناس على خدمة مصالحهم وممارسة قدراتهم والسعي إلى تحقيق تصورهم عن الخير. عضوية النظم المختلفة في العالم ذات أهمية أخلاقية بسبب النتائج التي تؤدي إليها. ولنسمي هذا "حجة التأثير".

ولكن هذا الدفاع عن الأهمية الأخلاقية للنظرة المؤسسية له مشكلاته، لأن بعض الأشخاص من خارج النظام السياسي الاقتصادي قد يكون لهم كذلك تأثير

على مصالح الناس. وإذا كنا نعطي قيمة وأهمية للمؤسسات لأنها ترعى مصالح الناس، أو تعرقل تلك المصالح، وبقدر ما تفعل ذلك، فهذا يفترض أن المهم هو رعاية المصالح وليس عرقلتها. وذلك بدوره يبين لنا أن عوامل معينة خارج نظام مؤسسي قد يكون لها أيضا أهمية وعليها مسؤولية أخلاقية، عندما تكون قادرة على التأثير على مصالح الناس. حجة التأثير إذا لا تستطيع أن تثبت صحة النظرة المؤسسية، بل يترتب عليها أن نعزي الواجبات لكل من يستطيعون أن يكون لهم تأثير. وهذا يشكل موقفا تفاعليا وليس مؤسسيا.

بالإضافة إلى ذلك، لا يبرر هذا المنطق دعوى بيتز، بأن بعض المبادئ تنطبق دون وجود اعتماد اقتصادي متبادل (عقد دولي أطرافه من الدول ينتج عنه مبدأ بيتز عن الموارد الطبيعية)، بينما يطبق مفكرون آخرون هذا المبدأ فقط مقترنا بالاعتماد الاقتصادي المتبادل (موقف أصلي عالمي ينتج عنه مبدأ الاختلاف عالميا). والمشكلة كما يلي: عندما نؤكد أن كل الدول يجب أن يكون لها قدر متساو من الموارد الطبيعية على كوكب الأرض، فإننا نفترض بذلك أن هذه الدول يمكنها أن تتصل بعضها بالبعض. هذا ضروري حتى يمكن للدول التي وهبت موارد طبيعية طائلة أن تعيد توزيع هذه الموارد على الدول التي لم توهب منها إلا القليل. ولكن من الواضح أن الدول إن كان من الممكن أن تتصل بعضها بالبعض، سيكون لكل منها تأثير على الدول الأخرى. ولكن، إن كان الأمر كذلك، سيكون هناك وفقا لحجة التأثير التي ذكرناها آنفا، وضع أصلي عالمي. وفقا لما يراه بيتز ستختار الدول الأطراف في الوضع الأصلي العالمي، مبدأ اختلاف عالمي، ولن تتبنى أي مبدأ يتعلق بالموارد الطبيعية. باختصار إذا الشروط المسبقة الضرورية لمبدأ الموارد الطبيعية، عندما ننظر إليها جنبا إلى جنب مع حجة أهمية الاعتماد المتبادل، سيترتب عليها أمران. أولا يجب أن يكون هناك عقد دولي يضم الدول، وثانيا، ترتيبا على هذا، لا يوجد ما يؤيد مبدأ بيتز عن الموارد الطبيعية. وهكذا نجد أن حجة التأثير لا تستطيع أن تؤيد الصيغة التي يقترحها بيتز عن المؤسسية[٢٥].

٣) الآن مع فشل الحجة الأولى، لنبحث حجة ثانية على أن عدالة التوزيع تنطبق على الذين تربط بينهم علاقة تفاعل- وهذه هي الحجة التي يسوقها بوج. تركز حجة بوج على "حاملي الواجب" أكثر مما تركز على "أصحاب الأحقية". ويبدأ بالرجوع إلى التمييز بين الواجبات الإيجابية والواجبات السلبية. ويرى أن العدالة تقتضي أن يكون على الأشخاص واجب سلبي بعدم مساندة أو عدم تأييد نظام اجتماعي اقتصادي غير عادل. ويعبر عن هذا الرأي قائلا إن الأشخاص عليهم واجب سلبي بألاّ يساندوا الظلم، وألاّ يساهموا من إن يؤدي هذا الظلم إلى جعل الآخرين أشد فقرًا أو أن يستفيدوا من ذلك. عضوية المؤسسات مهمة إذا، لأن العضو فيها، بمقتضي هذه العضوية، عليه واجب سلبي بألاّ يدعَم المؤسسات غير العادلة: علاوة على ذلك، هذا الواجب لا يكون على أي شخص إلا فقط عندما يكون عضوا في مؤسسة. وهكذا عندما نفسر العدالة بأنها تتطلب واجبا سلبيا بعدم تأييد الأطر المؤسسية غير العادلة التي ننتمي إليها، النتيجة التي نصل إليها هي أن التزامات العدالة تنطبق على أعضاء المؤسسات وفيما بينهم. وعندما نضيف إلى هذا الزعم بوجود أطر مؤسسية على مستوى العالم، النتيجة التي سنصل إليها هي أن الأشخاص عليهم واجب سلبي بعدم فرض أطر مؤسسية عالمية غير عادلة على بقية العالم.

حجة بوج حجة قوية تستحق اهتماما أكثر مما أستطيع أن أعطيه لها هنا[٢٦]. وأسجل هنا فقط أن هذه الحجة لا تثبت صحة المؤسسية اللامحدودة ولا الصيغة التي يقول بها بيتز. لنبحث النقطة الأولى. حجة بوج لا يمكن أن يترتب عليها مؤسسية لامحدودة لسبب شديد الأهمية. الذي تبينه هذه الحجة في أحسن الأحوال هو أن العضوية في نظام مؤسسي لها بعض الصلة بالأخلاق. لأن المرء

يكون عليه واجب سلبي بألاّ يشارك في نظم اجتماعية غير عادلة. ولكن من الواضح أن وجود واجب سلبي بعدم المشاركة في نظم اجتماعية غير عادلة لا يعني أن الواجبات السلبية هي الواجبات الوحيدة التي تتطلبها العدالة. هذا لا يدحض الافتراض بأن علينا واجبات إيجابية تجاه جميع الأشخاص الذين يمكن أن يكون لنا تأثير عليهم، بغض النظر عما إذا كانت لنا روابط معهم. على هذا النحو لا تثبت هذه الحجة صحة موقف النظرة المؤسسية اللامحدودة (٢٧).

ويمكن لنا أن نلاحظ في هذا السياق أن موقف المؤسسية اللامحدودة تنشأ عنه بعض النتائج الشديدة الخطورة. لأنه عندما لا ينشأ الحرمان عن انتهاك واجب سلبي بعدم تأييد إطار مؤسسي غير عادل، ولكن عن متغيرات أخرى، لا يستطيع موقف المؤسسية اللا محدودة أن يقدم أي حماية للذين يعانون من الحرمان. وهكذا عندما يواجه البعض حالة حرمان، قد تصل إلى الموت، بسبب عدم وجود موارد طبيعية، أو بسبب الأمراض أو العزلة، لا تستطيع المؤسسية اللا محدودة أن تضمن حماية كافية لهذه المصالح الأساسية. لذلك عندما نقتصر في واجباتنا تجاه العدالة على الواجب السلبي، بألا نفرض على الآخرين نظم اقتصادية عالمية غير عادلة، كما يقترح بوج، سيعني هذا أننا نسمح بوجود الفقر وسوء التغذية والبؤس، والذي ينشأ عن هذه المتغيرات الأخرى. سيعني كذلك أن العدالة لا تتطلب منا واجب مساعدة هؤلاء الذين لا ترجع معاناتهم للحرمان إلى أننا نفرض عليهم نظاما اقتصاديا عالميا غير عادل، ولكن إلى القهر والظلم الذي تمارسه حكوماتهم. هذه الاعتبارات في حد ذاتها لا تثبت بطبيعة الحال أن العدالة تتطلب واجبات إيجابية لمساعدة جميع الذين يعانون بسبب هذه المتغيرات الأخرى، ولكنها تركز على الحاجة حينذاك إلى وجود حجة ضد الواجبات الإيجابية(٢٨). يمكن لنا عندئذ أن نقول بأن موقف المؤسسية اللا محدودة يعطي اهتماما أكثر مما ينبغي "لحملة الواجب" ولا يعطي اهتماما كافية "لأصحاب الأحقية"- أي للمحتاجين والجائعين والمرضى(٢٩).

وماذا عن موقف بيتز؟ كما أوضحنا فيما تقدم لا يقرّ بيتز المؤسسية اللامحدودة، وبذلك لا تؤدي النقطتان الأخيرتان إلى تقويض موقفه. وكما سبق أن رأينا أيضا، يؤكّد بيتز أنه إذا لم تكن هناك علاقة اعتماد متبادل عالميا، عندئذ يجب أن يكون هناك عقد بين الدول (ومبدأ تفاعلي يتعلق بالموارد الطبيعية)، إما إذا كان هناك اعتماد متبادل عالميا، عندئذ يجب أن يكون هناك عقد عالمي يشمل الأشخاص، (وبالتالي مبدأ اختلاف عالمي). هل يمكن لحجة بوج أن تقدم دعما لهذا النوع من المؤسسية المحدودة؟ لا أعتقد ذلك. حجة بوج عن "الواجب السلبي" يمكن أن تثبت أن بعض الواجبات (السلبية) لعدالة التوزيع تنطبق فقط في ظروف الاعتماد المتبادل ولكنها لا تفسر لماذا يدخل الوضع الأصلي العالمي (والواجبات العالمية التي تنشأ عن مبدأ الاختلاف العالمي) ضمن هذه المؤسسية المَحدودة. ولا تثبت حجة بوج أنه لا يجب أن يكون هناك وضع أصلي عالمي (ومبدأ اختلاف عالمي) سوى فقط إذا كان هناك اعتماد متبادل. ولا تبين بالمرة أن يكون هناك موقف أصلي عالمي يشمل الجميع مستقلا عما إذا كان الجميع يشاركون في نظام اقتصادي عالمي. لذلك لا تعطينا أي سبب لكي نرفض موقفا يرى أولا أنه يجب أن يكون هناك وضع أصلي عالمي (وبالتالي مبدأ اختلاف عالمي) حتى ولم يكن هناك اعتماد متبدل، و ثانيا أن تكون هناك مبادئ أخرى لعدالة التوزيع تسري فقط بين أعضاء أطر مؤسسية (حيث يبرر بوج هذا العنصر الثاني بحجته عن "الواجب السلبي"). وبالتالي لا تعطي تأييدا للطريقة التي يميز بها بيتز بين المبادئ المؤسسية (التي تنطبق في حالة الاعتماد المتبادل) والمبادئ التفاعلية (التي تنطبق بدون الاعتماد المتبادل). ونستطيع القول بأنها لا تبرر رأي بيتز.

الصيغة ب: عندما نضع في الاعتبار الاعتراضات الثلاثة التي أشرنا إليه على المؤسسية (سواء المحدودة أو اللا محدودة) نجد أن حجة بوج وبيتز عن تطبيق مبدأ الاختلاف الذي يقول به رولز على نطاق عالمي حجة غير مقنعة.

المقدمة الأخلاقية التي تعتمد عليها حجتهما غير معقولة. ولكن هذا لا يستتبع رفض فكرة الوضع الأصلي العالمي أو مبدأ الاختلاف العالمي. يمكن لنا أن ندافع عن وضع أصلي عالمي يشمل جميع الأشخاص في العالم، ليس على الأسس التي بحثناها آنفا، ولكن فقط على أساس أن الأشخاص يحق لهم أن يدخلوا ضمن العقد الافتراضي العالمي استنادا إلى حقوقهم ومصالحهم ككائنات بشرية. هذا في حقيقة الأمر وعلى وجه الدقة الموقف الذي يتبناه ديفيد ريتشاردز، الذي يؤكد أن المبادئ المنصفة هي تلك المبادئ التي يمكن قبولها في عقد يشمل جميع الأشخاص ويكون جميع أطراف العقد تحت ستار الجهالة. ويبرر ريشاردز استخدام هذا العقد التفاوضي العالمي على أساس أن "عضوية الفرد في أمة معينة دون غيرها وعدم المساواة الطبيعي بين الأمم قد تكون مصادفة أخلاقية بحتة مثلها مثل أي حقيقة طبيعية أخرى"[٣٠] جميع الأشخاص، بما هم كذلك، يحق لهم أن يدخلوا ضمن العقد الافتراضي. وليس من المهم أن يكون الفرد عضوا في نظام مؤسسي مشترك أو لا يكون كذلك. وقد دافع بيتز نفسه عن نفس هذا الموقف في مقال نشره بعد أربع سنوات من صدور كتابه النظرية السياسية والعلاقات الدولية **Political Theory and International Relations**، ينتقد فيه اعتماد هذا الموقف على علاقة الاعتماد المتبادل، ولكنه يدافع عن فكرة الوضع الأصلي العالمي. ويقبل بيتز نقد ريتشارد لآرائه في فترة مبكرة عن الدلالة الأخلاقية للاعتماد المتبادل. وبالتالي يعيد صياغة موقفه. ودعوى بيتز أن الجوانب ذات الدلالة الأخلاقية للأشخاص هي " قدرتين أساسيتين للشخصية الأخلاقية – القدرة على الإحساس الفعّال بالعدالة والقدرة على تكوين ومراجعة تصور للخير والعمل على تحقيقه"[٣١]. استنادا إلى هذه الخصائص العالمية كل الذين لهم هذه الخصائص يحق لهم أن يكونوا ممثلين في وضع أصلي عالمي[٣٢].

نظرنا حتى الآن في اعتراضين على حجة بيتز، الاعتراض الأول يرجع إلى فهم خاطئ. الاعتراض الثاني أكثر إقناعا، ولكن كما رأينا يستطيع بيتز أن يعيد صياغة نظريته ليسلم بأن النظرة المؤسسية غير مقبولة. وقد أعاد بيتز صياغة نظريته فعلا. ولكن حتى إذا قبلنا هذا، فهذا لا يعني أننا يجب أن نقبل جميع دعاوى بيتز. حتى لو كان استخدام بيتز للوضع الأصلي العالمي ولمبدأ اختلاف عالمي يمكن أن يكون ردا على الاعتراضين الأولين، يستطيع المعترض أن يرفض نظريته على أساسين آخرين. الأساس الأول، كما رأينا في الفصل الثالث، هو وجود سبب قوي لأن نشك في الدعوى القائلة بأن العقد الافتراضي يمكن أن يعطي تأييدا مستقلا لمبادئ العدالة. ولكن يجب أن يكون من الواضح لنا أن مثل هذا الاعتراض ليس نقدا للنظرة العالمية، لأنه لا ينكر وجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع: بل ما ينكره فقط هو أن أطراف العقد الافتراضي سيختارون مبدأ عالميا معينا. بعبارة أخرى الاعتراض ليس على نظرة بيتز العالمية بما هي كذلك(٣٣).

والآن وبعد أن قمنا بتقييم حجتين للنظرة التعاقدية، (حجة بيتز الأصلية والصيغة اللاحقة لها التي أقرها هو وريشاردز)، من الجدير بنا أن نلاحظ أن الحجتين تؤيدان عالمية النطاق على المستوى الثاني. لننظر في الصيغة الأولى. الفرضية الأساسية فيها هي أن منطق نظرية رولز عن عدالة التوزيع في المجال المحلي (أن مبادئ عدالة التوزيع يجب أن تنطبق على الأشخاص الذين يشاركون في نفس النظام الاقتصادي) تدفعنا إلى أن نطبق نظريته على مستوى عالمي. المبادئ العالمية ليست مقصورة على وضع محدد، ولكنها تتبع مباشرة من الأسس المنطقية التي تستند عليها نظرية العدالة "المحلية"، أي العدالة داخل مجتمع معين. وهذا صحيح أيضا عن الصيغة الثانية. النقطة التي يثيرها بيتز وريتشاردز هي أننا عندما نجعل التوزيع داخل الدولة على أساس أن الأشخاص لهم دلالة أخلاقية استنادا إلى امتلاكهم للقدرتين الأخلاقيتين، القدرة على الإحساس الفعّال بالعدالة

والقدرة على تكوين ومراجعة تصور للخير والعمل على تحقيقه، فإننا بذلك نتجه على نحو لا رجعة فيه إلى تطبيق عالمي لتلك النظرية. السبب في هذا هو أن وصف "الشخصية الأخلاقية" الذي تعتمد عليها النظرية هو وصف عالمي، يستند إلى خصائص عالمية، وبذلك سينتج عنه بالضرورة مبادئ عالمية للعدالة[٣٤]. ولكن عندما نقول بأن المهم هو قدرة الأشخاص على تكوين تصورات للخير والسعي إلى تحقيقها، ووجود إحساس بالعدالة، ولكن في نفس الوقت نجعل الموارد الطبيعية مقصورة فقط على الذين يعيشون في مجتمعنا، سنكون عندئذ مذنبين بما يسميه بلاك "أكذوبة العالمية المحدودة".

(٤)

بعد أن بحثنا العديد من نظريات التعاقديين حول العدالة العالمية، نبحث الآن نظرة ثانية. ونناقش في هذا القسم عددا من النظريات المختلفة، تركز جميعها على النتائج وتؤكد أيضا وجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع.

من المفيد أن نبدأ بمقال لسنجر بعنوان "المجاعة والثروة والأخلاقية"[٣٥]. يبدأ سنجر في هذا المقال بافتراض أن من الواضح أن الفقر شيء سيء. ويقول بعد ذلك أن جميع الأشخاص عليهم واجب أن يحولوا دون وقوع الأشياء السيئة. ويميز سنجر هنا بين صيغتين لهذه الدعوى. وفقا للصيغة الأولى، إذا كان في استطاعتنا أن نحول دون وقوع شيء سيء، دون أن نضحي في سبيل ذلك بأي شيء له أهمية أخلاقية مماثلة، سيتوجب علينا أن نفعل ذلك". وخشية أن تكون هذه الصيغة أقوى مما يجب، يقول سنجر إننا يمكن أن نقبل صيغة أضعف، تلك هي " إذا كان في استطاعتنا أن نحول دون وقوع شيء سيء دون أن نضحي بأي شيء له قيمة أخلاقية، سيتوجب علينا أخلاقيا أن نفعل ذلك". الفرق بين الصيغتين هو أننا

وفقا للصيغة الثانية لا يكون علينا واجب مساعدة الآخرين، إذا كان ذلك يفرض علينا تكلفة أخلاقية كبيرة. أما في الصيغة الأولي فلكي نعفى من مساعدة الآخرين يجب أن تكون التكلفة الأخلاقية "مماثلة" للتكلفة على الشخص الفقير الذي كنا سنساعده لولا ذلك. ويؤكد سنجر على أساس هذه المقدمات المنطقية أن على الأغنياء التزامات بمساعدة الفقراء، أينما يعيشون وبغض النظر عن جنسيتهم. علينا واجب ملحّ أن نساعد الفقراء[٣٦].

ومن الانتقادات التي يمكن توجيهها لحجة سنجر أنها تساوي بين الفعل والامتناع عن الفعل. ربما يحتج البعض قائلين إن عدم إنقاذ حياة أحد الأشخاص ليس مثل قتله. ولكن وجهات النظر تختلف حول ما إذا كان الأمر كذلك. ولكننا لسنا مضطرين إلى أن نحسم هذه المسألة، إذ يمكن أن يقول البعض إنه حتى لو كان عدم إنقاذ حياة شخص ليس على نفس الدرجة من السوء مثل قتله، إلا أنه رغم ذلك عمل مخطيء أخلاقيا. ولنضرب مثالا يستخدمه سنجر: يمكن القول بأن السير بجانب إحدى البحيرات دون عمل شيء بينما يغرق طفل صغير فيها، ليس خطأ أخلاقيا بنفس الدرجة مثل دفع عربة طفل إلى البحيرة. ولكن عدم القيام بأي عمل في موقف مثل هذا خطأ جسيم أخلاقيا. ومن العسير للغاية أن نجد سببا معقولا لنختلف مع هذا الرأي. لذلك ربما يقول البعض، متفقا في ذلك مع سنجر، أننا علينا واجب أن نوزع الموارد على المحتاجين.

الاعتراض الثاني على سنجر هو أن المشروع الأخلاقي الذي يطرحه مشروع شديد المشقة. ولكن ربما يوجد ردان على هذا الاعتراض. أولا قد يمكن الرد بأن هذا الاعتراض لا يعني أن سنجر على خطأ. ربما تكون قواعد الأخلاق قواعد صارمة شديدة المشقة. علاوة على ذلك يمكن لنا أن نضيف أيضا أن النظام الأخلاقي الذي لا يقر المساعدة هو نظام شديد القسوة على المتحاجين ومن العسير الدفاع عنه[٣٧]. ولكن لنفترض أننا نقبل أن النظم الأخلاقية يجب ألا تكون نظما

قاسية تفرض المشقة. هنا ربما نرجع إلى حجة صامويل شيفلر بأن الأشخاص لهم "حق الفاعل"، بأنه ليس من الضروري أن يعملوا على تحقيق أحوال مرغوبة. من المسموح لهم السعي إلى تحقيق برامجهم الخاصة(٣٨). استنادا إلى هذا يمكن لنا أن نعيد النظر في نظرة نتائجية أوسع لكي نتغلب على الاعتراض بأن النتائجية (العبرة بنتائج الفعل) أكثر تشددا مما يجب.

عندما نأخذ كل هذا في الاعتبار من المناسب أن نوجه اهتمامنا إلى مناقشات أخرى لعدالة التوزيع العالمية على أساس النتائج، لا تعتمد على دعاوى متشددة على النحو الذي يفعله سنجر. يقدم روبرت جودوين تصورا أكثر تواضعا لا يتطلب أن نضحي بالتزاماتنا الخاصة. ويرى أن علينا واجب مساعدة الضعفاء، ليس هذا فحسب، بل يقول إن هذا المبدأ يفرض علينا تقديم المساعدات الدولية، وهذا مطلب للعدالة، ولكن يجب أن نضيف أيضا أنه يعتقد أن من الأفضل أن تسمى تلك المساعدات مساعدات إنسانية. ولكن النقطة الجوهرية هي أنه يعبر عن مبدأ نتائجي يجب تبنيه عالميا، ويدين النظام العالمي الراهن، إلا أنه لا يلتزم بآراء سنجر المتشددة(٣٩).

بذلك يمكن للنظرة النتائجية إلى عدالة التوزيع العالمية أن تتعامل مع العديد من الشكوك التي نثيرها. علاوة على ذلك، ومن ناحية أكثر إيجابية. من المزايا المهمة للنظرة النتائجية للعدالة أنه يبدو من غير المعقول بتاتا أن نزعم أن مبادئ عدالة التوزيع يجب أن تكون محايدة كلية إزاء النتائج التي تترتب عليها. ومن المؤكد أن نظرية عدالة التوزيع التي تتجاهل النتائج وتكون محايدة في نظرتها إلى أهم ما لنا من مصالح، ستكون نظرية غير معقولة. ولكن عندما نقبل صيغة معدلة من النتائجية، مثل الصيغة التي يقترحها جودوين، سنكون بذلك ملتزمين بمبادئ عالمية شاملة عن عدالة التوزيع.

ولكن الصيغة المعدلة من النتائجية لا تخلو من صعوبات. تترتب مشكلتان على التعديلات التي يتم إدخالها للتعامل مع المخاوف من نتائجية الحد الأقصى. هاتان المشكلتان تنقذان النتائجية من بعض الانتقادات ولكن ليس دون مقابل، لأنهما تجعلان النظرية الناتجة نظرية ناقصة، وكذلك إلى حد كبير غير محددة. لننظر أولا في النقد القائل بأنها ستكون ناقصة. من المخاوف الشائعة حول نتائجية الحد الأقصى أنها تؤدي إلى نتائج مقلقة للغاية تنكر بعض الحقوق الأساسية. وهذا بطبيعة الحال نقد مستمر لنتائجية الحد الأقصى. ولكن إن كانت هذه المخاوف قوية، فهذا يعني أن النظرة النتائجية مقبولة طالما أنها تعدل بطريقة لا تسمح بانتهاكات الحقوق الأساسية[٤٠]. وهذه نقطة معقولة تماما، ولكن، وهذه هي النقطة الحاسمة، عندما نتبنى هذه الاستراتيجية، سنطلب من نظرية الحقوق أن تحدد ما هي النتائج غير المسموح بها. النتائجية في حد ذاتها غير كاملة[٤١].

ثانيا النظرة النتائجية التي لا تأخذ بالحد الأقصى، مثلما يفعل شيفلر، نظرة إلى حد كبير بعيدة عن الدقة، ولا تستوفي الشرط الأول الذي يجب أن يتحقق في نظرية عن العدالة العالمية الاقتصادية كي تكون نظرية يعتمد عليها[٤٢]. ومن الأمثلة على ذلك النظرة الأرسطوطالية عند نوسبوم التي تدافع دفاعا مقنعا عن مبادئ عالمية لعدالة التوزيع تحمي قدرة الأشخاص على أن ينعموا بالحياة وأن يعيشوا حياة مجزية. ودعوى نوسبوم هي أن مبادئ العدالة يجب أن تكون حساسة لما له أهمية في الحياة، وأن تعطي قيمة للقدرة على أن نعيش حياة كريمة ومجزية. ولكن وفقا لنظرية نوسبوم ليس من الواضح إطلاقا ما هي عدالة التوزيع التي يجب أن نتبناها. نوسبوم نفسها تقول إننا يجب أن نطمح إلى أن يكون كل شخص فوق "عتبة" معينة. ونظرا للأوضاع المحفوفة بالمخاطر في عالمنا الحاضر، يبدو أن هذا غرض معقول في المكان والزمان الحاليين، إلا أنه لا يجيب على السؤال النظري عما إذا كنا يجب علينا كوضع مثالي أن يقتصر اهتمامنا على

أن نضمن أن يكون الجميع فوق هذا المستوى الأدنى المعقول. لذلك بينما من الصواب أن نؤكد أن العدالة يجب أن يكون اهتمامها بمصالح الناس، إلا أن هذا لا يعالج بشكل كاف مسألة التوزيع وكيف يجب أن نوزع "الخيرات" و"السوءات". ويمكن أن نقبل أهمية "القدرات"، وأن نعتقد أنها يجب رفعها إلى الحد الأقصى، أو أن الناس يجب أن يكون لهم نصيب متساو من القدرات، أو أي معيار آخر للتوزيع. وهكذا لا تعطي لنا النظرة النتائجية إجابة مقنعة عن كيف يمكن تقسيم الأعباء والمنافع، حتى لو قدمت لنا إجابة مقنعة على مسألة ما الذي نحكم بأن له فائدة وما الذي يشكل عبئا. لهذين السببين تحتاج النتائجية إلى ما يكملها.

ومن الطبيعي أن يؤدي بنا هذا إلى نظرة مختلفة ثالثة عن العدالة العالمية- وأعني النظرة التي تتركز حول فكرة الحقوق. وقبل أن نستطلع تلك النظرة يجب أن نلاحظ أن ما قلناه يؤكد مرة أخرى دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني. نتذكر أن تلك الدعوى تقول بأن النتيجة التي يؤدي إليها المنطق الذي تعتمد عليه معظم نظريات عدالة التوزيع هي وجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. النقطة هنا هي أن الأسس المنطقية للنظريات النتائجية – مثل "حماية الضعفاء" – تترتب عليها نتيجة عالمية. لو صح هذا لن نستطيع أن نقبل نظرة نتائجية دون أن نقبل أيضا مبادئ عالمية. علاوة على ذلك، السبب في أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني تنطبق هنا، هو أن النظريات النتائجية تعتمد جميعا على وجود شخصية أخلاقية عالمية[٤٣]. الأمر الذي له أهمية هنا هو قدرة الأشخاص على الانتفاع (عند أصحاب نظرية المنفعة) أو يكون لديهم احتياجات (عند نظريات العدالة القائمة على أساس الحاجة) أو أنهم في حالة ضعف (عند جودين) أو قدرتهم على أن يزدهروا (عند نظرية الكمال). المعايير المستخدمة في كل من هذه الحالات هي القدرات التي يمتلكها جميع الأشخاص، كما تنكر أن يكون للأصل العرقي أو الجنوسة أو الطبقة أو القومية أي أهمية في تقرير أحقيتهم: على هذا

النحو يترتب على كل منها نظرية ذات طابع عالمي. في واقع الأمر يؤكد جودين ونوسبوم وسنجر هذه النقطة، ويرون أنه بالنظر إلى المعايير التي ذكرناها لا يمكن لنا أن نعلق أهمية أخلاقية جوهرية على الانتماء القومي أو المواطنة.

(٥)

ننتقل الآن إلى منظور عالمي ثالث للعدالة العالمية، وأعني تلك النظرات القائمة على أولوية الحقوق. وقد دافع الكثيرون كما سبق أن رأينا في الفصل الثالث عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية. وأبحث في هذا القسم حجج أصحاب الدعوى القائلة بأن الناس لهم كذلك حقوق في موارد طبيعية معينة. العديد من النظريات تتبنى نظرة أولوية الحقوق. على سبيل المثال دافع جونز، وكذلك شو، عن حقوق الإنسان في الحصول على وسائل العيش الأساسية. كما يتبنى بوج نظرة أولوية الحقوق، ويدافع عن المادتين ٢٥ و ٢٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(٤٤). وتنص المادة ٢٥ على أن "لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرعاية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة...". علاوة على ذلك وكما رأينا في موضع سابق من هذا الفصل والفصل السابق عليه، يدافع بوج عن تصور مؤسسي للحقوق: في رأيه أن النظام العالمي العادل هو النظام الذي يضمن للناس الاستمتاع بحقوقهم الإنسانية، وهذه تشمل حقوقا اقتصادية. لذلك يؤيد المادة ٢٨ والتي تنص على أن "لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققا تاما". ويتبنى ديفيد هيلد في كتابه "الديمقراطية والنظام العالمي **Democracy and the Global Order**" منظومة أكثر اتساعا لحقوق الإنسان. ويضرب مثلا بفكرة الاستقلال الذاتي، ويستخرج منها سبعة أنماط لحقوق الإنسان، تتعلق ثلاثة منها بالحقوق الاقتصادية،

ومن ثم تكون ذات صلة بالمسألة التي نناقشها[٤٥]. الحقوق الثلاثة هذه هي: الحق في "الصحة"، ويشمل هذا الحق في التمتع بصحة جيدة والعيش في بيئة غير ضارة، والحقوق "الاجتماعية"، وهذه تشمل حق الآباء في الحصول على معونة مالية من الدولة وتوفير التعليم للأبناء، و"الحقوق الاقتصادية" وهذه تشمل الحق في حد أدنى للأجر والفرصة في تحقيق الاستقلال الاقتصادي[٤٦]. وهكذا يوجد تنوع كبير في الحديث عن عدالة التوزيع العالمية القائمة على أولوية الحقوق.

١) على أي أساس يمكن لنا أن ندافع عن الحق في الخيرات الاقتصادية؟ وما هي الخيرات التي ندافع عنها؟ كي نجيب على هذا السؤال نبدأ بالحجج التي يسوقها شو. يدافع شو في كتابه "الحقوق الأساسية **Basic Rights**" عن حق الإنسان في وسائل العيش. ويسوق حجة شرطية، يقول فيها أن الحق في وسائل العيش شرط ضروري للأشخاص لكي يستمتعوا بحقوقهم الأخرى. لذلك الحق في وسائل العيش حق أساسي[٤٧]. النقطة الرئيسية عنده هي أن الإنسان لا يمكن بحال أن يستمتع بأي حقوق أخرى - مثل الحق في حرية تكوين الروابط والحق في حرية التعبير - ما لم يكن لديه وسائل عيش كافية. وباستخدامنا لمصطلحات شو، وسائل العيش هي واحدة من عدة "ضرورات أساسية" لكي يمكن لنا ممارسة أي حق آخر. دعواه ليست أن وسائل العيش ذات قيمة فقط "كمجرد وسيلة لتحقيق غاية": بل إن الحق في وسائل العيش من العناصر المنطقية الضرورية لكي يمكن ممارسة الحقوق الأخرى. لذلك ليس من الممكن أن نؤكد الحق في حرية التعبير وحرية الضمير وتكوين الروابط، وأن ننكر في نفس الوقت الحق في وسائل العيش. وهكذا حسب المصطلحات التي استخدمناها في الفصل الثالث، يدافع شو عن صيغة منطقية لتكاملية الحقوق.

دعوى شو دعوى لها جاذبية، ولكنها تفتح الباب أمام اتهامه بأنه يحاول أن يعتصر منها مضمونا أكثر مما تحتمل. وفقا لحجة شو الأشخاص لهم حق أساسي في "حد أدنى من الأمن الاقتصادي أو وسائل العيش الأساسية" وهذه تشمل هواء غير ملوث وماء غير ملوث وما يكفي من الطعام والملبس والمأوى والحد الأدنى من الرعاية الصحية الوقائية. ولكن هل من الصحيح أن الإنسان يحتاج إلى ألا يعاني من سوء التغذية لكي يمارس حرية التعبير؟ أو لننظر في بعض الأمراض مثل مرض كساح الأطفال: ألا يستطيع المرء أن يمارس حرية الضمير حتى لو كان يعاني من مرض كساح الأطفال؟ أو لننظر إلى الحق في محاكمة عادلة: هل يعجز الإنسان عن ممارسة هذا الحق لأنه يعاني من النفاخ (انتفاخ الرئة)؟ ليس المقصود من هذه الأسئلة أن تقلل بأي شكل من خطر الكساح أو النفاخ، ولكنها تلقي شكوكا حول ما إذا كان الحق في وسائل العيش الأساسية من الشروط المسبقة منطقيا للحقوق الأخرى[٤٨].

٢) يمكن لنا على هذا الأساس أن نبحث على نحو صريح ومباشر منشأ الحق أو أصله في وسائل العيش. الحجة على النحو التالي. رأينا في الفصل السابق عند الدفاع عن الحقوق السياسية والمدنية أن الحقوق يجب أن تحمي المصالح الإنسانية المهمة. أي أنها يجب ألا تكون غير مبالية بما يهتم الناس به، ولكن يجب أن تحمي مصالحهم الأساسية. من المصالح الإنسانية التي لا خلاف عليها المصلحة في الصحة الجيدة وتجنب سوء التغذية والجوع والمرض. على أساس هذين الافتراضين يكون للأشخاص الحق في وسائل العيش. وهذا المنطق الذي يستخدمه جونز وآخرون، به القدر الكبير من الصحة[٤٩]. ومن المؤكد أن افتراض أن الأشخاص لهم مصلحة في تجنب الجوع أو سوء التغذية افتراض لا خلاف عليه نسبيا. كما أن الدعوى التي يستند إليها حول

طبيعة الإنسان دعوى معقولة. وعندما نفكر في الحقوق التي يعتز بها الناس أكثر ما يعتزون - مثل الحق في عدم التعرض للتعذيب أو الحق في حرية العقيدة - سنرى أن هذه الحقوق تحمى المصالح التي لها قيمة كبيرة عند الناس. وأي وصف له مصداقية لحقوق الناس يجب أن يعكس ما هو ذات أهمية لهم، أي مصالحهم الأساسية. ونظرا لأن وسائل العيش مصلحة جوهرية، وعلى أساس هذا الوصف للحقوق، الناس لهم الحق في وسائل العيش.

من الحجج المضادة لهذه الحجة، والتي تعترض بصفة عامة على النظرة القائمة على فكرة الحقوق، أن الحجة لا تقدم وصفا كافية لما على الأشخاص من واجبات. وفقا لهذا الاعتراض أي وصف كامل لعدالة التوزيع يجب أن يشرح من الذي عليه واجب أن يتأكد من أن الناس تحصل على أحقيتهم. ولكن - هكذا يمضي الاعتراض - النظريات العالمية القائمة على حقوق الأشخاص لا تقدم، وربما لا تستطيع أن تقدم، مثل هذا الوصف[٥٠]. إذا كان أحد سكان ولاية بهار له الحق في الحصول على الطعام، من الذي يقع عليه واجب التأكد من حصول هذا الشخص على طعامه؟

من حق هذا الاعتراض أن يركز على أن المناداة بمنظومة لحقوق الإنسان دون الحديث عن مسألة الواجبات أمر غير واف. ولكن رغم هذا يستطيع الرأي القائل بأولوية الحقوق أن يرد على هذا الاعتراض ردا معقولا على النحو التالي. لكي يحصل الناس على حقوقهم من المهم أن توجد مؤسسات سياسية دورها حماية الحقوق. ويمكن لنا في هذه الحالة أن نستنتج ما هي واجباتنا، وأعني أن علينا واجبات بأن ندعم تلك الترتيبات المؤسسية التي يمكنها أن تحمي حقوق الناس أفضل حماية[٥١]. وبذلك يمكن لرأي أولوية الحقوق أن يقدم ردا مفحما على هذا الاعتراض.

قبل أن ننتقل إلى نقطة أخرى من الجدير بالملاحظة أن ما ناقشناه آنفا يثبت أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني دعوى صحيحة. وأعني أن منطق شو، بالرجوع إلى الافتراضات المسبقة المنطقية لحقوق الإنسان الأخرى، يترتب عليه أن جميع الأشخاص لهم مثل هذه الحقوق في وسائل العيش. القيمة التي نتحدث عنها – وهي حقوق الإنسان السياسية والمدنية- بحكم طبيعتها قيمة عالمية. على النحو نفسه منطق حجة جونز- تأسيس الحقوق الاقتصادية على المصالح الأساسية – يترتب عليه بالضرورة نظرية لعدالة التوزيع تعطي الحقوق الاقتصادية لجميع الأشخاص(٥٢). بعبارة أخرى لا نستطيع أن نستخدم حجة شو أو حجة جونز بشكل متسق منطقيا وننتهي إلى أن أعضاء أمة معينة هم وحدهم الذين لهم الحق في وسائل العيش(٥٣). علاوة على ذلك يمكن لنا مرة أخرى أن نرى في الحجج السابقة أن السبب في أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني دعوى صحيحة. هو أن الحجج التي بحثناها تعتمد جميعها على عالمية الشخصية الأخلاقية. حجج شو وجونز تعتمد على الشخصية الأخلاقية لجميع الأشخاص كأصحاب أحقية، ولا تعطي أهمية أخلاقية للقومية أو المجموعة العرقية أو الهوية المدنية(٥٤).

(٦)

وبهذا نأتي إلى نهاية تحليلنا لحجج المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. وأكرر مرة أخرى أنه توجد وجهات نظر أخرى عديدة ومهمة لعدالة التوزيع. ولكن لا يتسع المجال هنا لبحثها(٥٥).

وكما فعلنا في الفصل الثالث، من المفيد أن نتأمل الطبيعة العامة لحجج النظرة العالمية قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر. عندئذ تظهر لنا العديد من النتائج. أولا وكما رأينا في الفصل الثالث، يتبين صدق دعوى عالمية النطاق، وأعني في

هذا الفصل عالمية النطاق من المستوى الثاني. المنطق الذي تعتمد عليه نظريات عدالة التوزيع يقودنا إلى مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. التبرير العقلاني الذي يشكل أساسا للتعاقدية والنتائجية وأولوية الحقوق يترتب عليه وجود مبادئ عالمبة لعدالة التوزيع. وهذه نتيجة مهمة (وقد سبق أن أكدنا عليها في الأقسام من الثالث إلى الخامس من هذا الفصل)، لأنها تثبت أننا لكي نتبين وجود مبادئ عالمية لعدالة التوزيع، لا نحتاج إلى أن نعتمد على أي نظرية محددة لعدالة التوزيع. لا نحتاج إلى أن نختار من بين تلك النظريات لنثبت أنه يجب وجود مبادئ لعدالة التوزيع على نطاق عالمي. تماما كما أن جميع الطرق تؤدي إلى روما، فإن العديد من النظريات المعروفة لعدالة التوزيع (وإن لم يكن جميعها)، تؤدي إلى وصف عالمي لنطاق عدالة التوزيع. بل أكثر من ذلك فإن دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني لها أهمية كبيرة، لأنها إن كانت صحيحة فإنها تظهر التناقض في التفكير الأخلاقي الذي يلتزم بالمنطق الذي أشرت إليه آنفا ورغم ذلك يرفض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. إذا كانت دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني دعوى صحيحة، سيكون رفض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع غير متسق منطقيا ويتعارض مع البديهيات الأخلاقية.

ثانيا رأينا كذلك أن دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني دعوى صادقة لأن العنصر المشترك (كما هو الحال في الفصل الثالث) في جميع حجج المبادئ العالمية لعدالة التوزيع هو وجود تصور عالمي لشخصية أخلاقية، وفقا لهذا التصور لا تعتمد حقوق الناس على جنسيتهم أو أنهم مواطنون في بلد بعينه.[٥٦] وهذا جزء لا يتجزأ في تبرير المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، التي يدعو إليها التعاقديون (مثل بيتز وريشارد)[٥٧]، والنتائجيون (مثل جودين ونوسبوم و سنجر)، وأصحاب نظريات أولوية الحقوق (شو وجونز وهيلدا وبوج)[٥٨]. ويمكن أن نعبر عن هذه النقطة في لغة أقرب إلى لغة الحياة اليومية: في السنوات الأخيرة شاع

استخدم اصطلاح "نظرية العنوان البريدي" لانتقاد الوضع الذي يؤدي فيه سكن الناس في مكان دون غيره إلى أن يحصلوا على خدمات غير متساوية في التعليم والرعاية الصحية. يقال إن هذا غير منصف لأنه من الخطأ أن يحصل البعض على نصيب أقل من تلك الخدمات فقط لمجرد أنهم يقيمون في مكان دون آخر. كل ما تفعله النظرة العالمية هو أن تتعمق في جذور هذا القول لتصل من خلال المنطق الذي تعتمد عليه إلى منظور على المستوى العالمي[٥٩].

هذه النقطة الأخيرة عن الشخصية الأخلاقية تثير نقطة أخرى، وأعني أن الحجج على المبادئ العالمية لعدالة التوزيع اتخذت جميعها الشكل الذي وضعته الحجة العامة للعالمية الأخلاقية كما أوضحنا في الفصل الثاني القسم الخامس. وأعني أنها جميعها قد دافعت عن قيمة (مثل الحق في وسائل العيش)، وطالبت بأن المبرر المنطقي لوسائل العيش الذي ينطبق على البعض (الحاجة إلى الطعام) ينطبق كذلك على جميع الأشخاص الذين يشاركون في الخاصية الأخلاقية ذات الصلة التي تبرر القيمة (في هذه الحالة الحاجة إلى الطعام). ولنستخدم لغة الحجة العامة، الحجج التي أشرنا إليها آنفا تسعى إلى أن تثبت المبدأ الثالث: هذه الحجج تسعى إلى تبين لنا لماذا أن الخصائص الأخلاقية ذات الصلة التي تشكل الأساس للتوزيع هي خصائص لكل الأشخاص.

وبينما أن دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني لها دلالة مهمة، يجب ألا نبالغ في أهميتها. في المقام الأوّل كما سنرى يوجد عدد من الحجج التي تعترض عليها. بل وأكثر من ذلك عندما نفترض أن دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني دعوى صحيحة، ستبين لنا أن النظرات التقليدية عن عدالة التوزيع تؤدي إلى إجابة على المستوى العالمي على مسألة نطاق عدالة التوزيع. ولكنها إذ تفعل ذلك لا تقدم لنا إجابات على مسائل أخرى شديدة الأهمية، بما في ذلك بالطبع "ما هو مبدأ التوزيع الذي ينبغي تبنيه؟ لكي نجيب على مثل هذه الأسئلة يجب أن نُقَوِّمَ النظريات المحددة المطروحة أمامنا عن عدالة التوزيع.

وأريد فيما يلي أن أعرض مبدئيا عددا من تلك النظريات التي قد تكون جديرة النظر. وأن اقترح على أساس هذه النظريات أربعة مبادئ قد ننظر في تبنيها. أولا وكما رأينا آنفا أمامنا حجة مقنعة يقدمها تشارلز جونز وتعتمد على المبادئ التالية:

المبدأ الأول: الأشخاص لهم حق إنساني في وسائل العيش.

وقد نفكر أن نضيف مبدأ ثانيا، وأعني تكافؤ الفرص عالميا. وهذا ينص على:

المبدأ الثاني: الأشخاص من أمم مختلفة يجب أن يتمتعوا بفرص متساوية، لا يجب ألا يواجه أحد فرصا أسوأ من غيره نتيجة لجنسيته.

ويأتي تبرير هذا المبدأ مباشرة من منطق تكافؤ الفرص على المستوى المحلي. عندما نعتقد، كما يفعل الليبراليون المساواتيون، بأنه من غير العدل أن يكون حظ البعض أسوأ بسبب الطبقة أو المجموعة العرقية التي ينتمون إليها، من المؤكد أن نعتقد كذلك أنه من الظلم أن يكون البعض أسوأ حالا بسبب جنسيتهم. المنطق الذي يستند عليه مبدأ تكافؤ الفرص يترتب عليه أن يكون مبدأ عالميا(٦٠). لنفكر في عالم يكفل الحقوق الأساسية، ولكن لا يوجد تكافؤ في الفرص بين الناس من جنسيات مختلفة. هذا العالم ليس فيه جوع ولكنه يحكم بالبؤس والفقر على البعض، بينما ينعم البعض الآخر بالثروة ورغد العيش، لا لسبب إلا أن البعض مثلا يعيش في ناميبيا والبعض الآخر أمريكيون. من الصعب أن نرى لماذا تكون هذه المصادفات التعسفية هي التي تحدد حظ الناس في الحياة. وطالما أنه من الظلم أن يواجه البعض فرصا أسوأ بسبب طبقتهم أو مجموعتهم العرقية، أليس من الظلم أيضا أن يواجه البعض فرصا أسوأ بسبب جنسيتهم؟

ولكن قد يعتقد البعض أن هذين المبدين الأولين، رغم أنهما ضـــروريان، لا يكفيان، لأنهما لا يتعارضان مع حصول البعض على أجور أقل مـــن غيـــرهم، لا لسبب سوى أنهم من الأجانب. ومن المؤكد أن ما ندفعه لشخص ما مقابل ما يؤديه لنا من عمل يجب ألا يختلف باختلاف الأجناس أو الجنسية. ولكن إذا كنا نقبل هـــذا عندئذ يجب أن نقبل ما يلي:

المبدأ الثالث: "لكل فرد دون تمييز الحق في أجر متساو مقابل العمل الـــذي يؤديه" (الفقرة الثانية من المادة الثالثة والعشرين مـــن الإعـــلان العـــالمي لحقـــوق الإنسان.)

ما أعنيه هنا هو أنه كحد أدنى، يجب ألاّ نقبل أن يحصل أحد على أجر غير متساو مع غيره مقابل أدائه لنفس العمل. الأمر المهم عند تحديد الأجر هو جـــودة العمل أو الطلب على المنتج، ولكن من المؤكد أن جنسية العاملين ليس لهـــا أدنـــى صلة. لا شك أن هذا المبدأ يدين قدرا كبيرا من التجارة الدوليـــة. ولكـــن بطبيعـــة الحال عند تحديد هذا المبدأ، مبدأ المساواة في الأجر عن نفس العمل، يجب أن نأخذ في اعتبارنا وجود صعوبات في تحديد المقصود من "الأجر المتـــساوي"(٦١) علـــى سبيل المثال قد لا يكون من المناسب أن يحصل من يؤدون نفس العمل على نفـــس القدر من النقود في بلدين مختلفين دون أن نبحث ما يمكن أن يحصلوا عليه بهـــذه النقود. لذلك من الأفضل أن نتحدث عن المساواة في المكافأة، حيث تعني المكافـــأة المنافع التي يحصل عليها من يؤدي العمل.

نقطة أخيرة: حتى لو كان للناس الحق في وسائل العيش وتكـــافؤ الفـــرص والمساواة في الأجر، قد لا يكون هذا كله كافيا. لأن هذا يعني قبول نتـــائج غيـــر متساوية على الإطلاق، حيث يعيش البعض بالكاد عند خط وسائل العيش الأساسية أو ضرورات الحياة. ربما لأنهم ليست لديهم قدرات بحكم طبيعتهم. ولذلك بينما لا ننكر عليهم تكافؤ الفرص، وبينما يحصلون على أجر أقل مقابل للعمل الذي يئدونه،

فهم يعانون من فقر مدقع بسبب نقص قدراتهم الطبيعية. لهذا السبب ربما نسمح بمبدأ إضافي، وأعني:

المبدأ الرابع: "إعطاء منافع للناس أمر له أهمية أكبر كلما كانت أحوالهم أكثر سوءا"

وينبغي أن أؤكد هنا مرة أخرى الطبيعة المبدئية أو المؤقتة لهذه المقترحات. ولكن توجد ثلاثة اعتبارات في صالحها. الاعتبار الأول يتعلق بالمتطلبات الكثيرة التي تقضي بها المبادئ التي نتحدث عنها. بعض المبادئ المقترحة لعدالة التوزيع مبادئ متشددة إلى أقصى حد، من الأمثلة على ذلك نظرية المنفعة العالمية عند سنجر. ولكن المبادئ الأربعة التي ذكرناها آنفا ليست عرضة لتوجيه هذا اللوم إليها. في الوقت نفسه تتجنب هذه المبادئ أيضا نظرة الالتزام الشديد بالحد الأدنى من المبادئ العالمية للحق في وسائل العيش، في تلك النظرة لا غضاضة في أن يواجه البعض فرصا أقل ويتقاضون أجرا أقل من غيرهم لا لسبب سوى جنسيتهم. وبهذا تحقق المبادئ موضع النظر توازنا بين القصور الشديد في فكرة الحد الأدنى للحقوق الأساسية، والتشدد المفرط في وجهة نظر الحد الأقصى في النظرة النتائجية.

النقطة الثانية في صالح هذه المقترحات هي أن المبادئ الأربعة التي ذكرناها عاليه لها وجاهتها. بمعنى أنه من الممكن لعدد من وجهات النظر عن الأخلاق أن تتفق على هذه المبادئ، خاصة المبادئ الثلاثة الأولى. على سبيل المثال، الدعوى بأنه يجب أن تكون هناك مساواة في المكافأة عن نفس العمل ليست مرتبطة بأي نظرية موضع جدال (على خلاف فكرة مبدأ الاختلاف العالمي)، وكذلك مقبولة في عدد من النظريات المختلفة، بدءا من النظرية التي تعتمد على أساس الأحقية إلى نظرية رولز والنظرة النتائجية. على النحو نفسه نجد نظريات مختلفة فيما بينها اختلافا شديدا تقبل فكرة تكافؤ الفرص.

وهناك كذلك نقطة ثالثة في هذا الموضوع. وأعني أنه إذا كانت دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني دعوى صحيحة،، لن يكون أمامنا، إلى حد ما، من خيار آخر سوى أن نقبل هذه المبادئ. ومعنى هذا أننا إذا قبلنا هذه القيم في المجال المحلي، وعندئذ إذا كانت دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني دعوى صحيحة، سيدفعنا هذا دون تباطؤ أو تراجع إلى أن نقبل هذه المبادئ على المستوى العالمي أردنا أم لم نرد. المبادئ التي ذكرناها آنفا هي إذا نتائج ضمنية لا مهرب منها تترتب على التزاماتنا على المستوى المحلي. وهي بذلك بطبيعة الحال مستوفاة لشرط التوافق مع المجال المحلي. وينبغي أن نلاحظ أيضا أن هذه المبادئ محددة وأنها أيضا متسقة منطقيا.

بعد أن ناقشنا العديد من النظريات العالمية عن عدالة التوزيع، نبحث في الجزء المتبقي من هذا الفصل وجهات نظر بديلة عن طبيعة عدالة التوزيع. قبل أن نفعل هذا من الجدير بالملاحظة أنه لكي يعترض أحد على أساسيات النظرة العالمية وعلى دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني الذي تقره هذه النظريات، يجب على المعترض أن يثبت وجود اختلافات جوهرية بين المجال المحلي والمجال العالمي، تؤدي إلى أن تنطبق مبادئ العدالة على المجال المحلي دون المجال العالمي. ولنستخدم المصطلحات التي قدمناها في الفصل الأول، يجب أن يشارك المعترضون في مناقشة التحليل على المستوى الأول، وأن يعترضوا على افتراضات المستوى الأول للعالمية حول العلاقة بين النظرية السياسية العالمية والنظرية السياسية المحلية. وكما سبق لنا أن رأينا، دعوى النظرة العالمية هي أن مبادئ عدالة التوزيع التي تطبق في المجال المحلي يجب أن تطبق في المجال العالمي. وهذا هو على وجه الدقة ما يعترض عليه بعض المنتقدين للعالمية، مثل ميللر. ولكي يكون هذا الاعتراض على أساس مقبول، يجب أن يكون النقاد قادرين على أن يثبتوا بشكل محدد كيف يختلف المجال العالمي في طبيعته اختلافا جوهريا عن المجال المحلي،

بحيث لا نستطيع أن نطبق النظريات المحلية لعدالة التوزيع على العالم أجمع[٦٢]. ويمكن للناقد في هذه الحالة بعد أن يهدم تحليل المستوى الأول للعالمية وافتراضاتها، إذا ما حالفه النجاح، أن يثبت أن دعوى عالمية النطاق على المستوى الثاني دعوى خاطئة. والناقد إذ يفعل ذلك، وهذه نقطة مهمة، يستوفي شرط التوافق مع المجال المحلي. أي أنه عندئذ يفسر لماذا أن المبادئ "المحلية" والمبادئ "العالمية" لا تعارض بينهما، رغم أنهما مختلفان، لأن وجهة نظره هي أن المجالين، المحلي والعالمي، لا يصح القياس بينهم، على نحو له دلالة أخلاقية[٦٣].

(٧)

ناقشنا في هذا الفصل حتى الآن دعوى المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. ولكن توجد عدة حجج مضادة وتصورات بديلة لعدالة التوزيع. وكما سبق أن لاحظنا، يشرح رولز بشكل موجز للغاية بعض مبادئ العدالة الدولية في كتابه نظرية العدالة. وبعد أن يدلل على العدالة داخل الدولة، يستخدم عقدا افتراضيا ثانيا، يختار فيه مندوبون عن الدول، من وراء ستار الجهالة، المبادئ التي تحكم السياسة الدولية. علاوة على ذلك وكما أوضحنا من قبل، يقول رولز أن هؤلاء المندوبين لن يختاروا أي مبادئ للتوزيع الدولي. ولكن رولز عالج موضوع التوزيع معالجة ضافية متميزة في كتابه قانون الشعوب، لذلك سوف أناقش في القسمين الثامن والتاسع نقدين يوجههما رولز لعدالة التوزيع العالمية في كتابه ذاك[٦٤].

ونظرا لأننا عالجنا نظرية رولز معالجة مستفيضة في الفصل الثالث، لا توجد ثمة حاجة إلى أن نشرح نظرته إلى العدالة الدولية بكثير من التفصيل. لذلك نذكر مرة أخرى في هذا القسم السمات الرئيسية لنظرية رولز، وننتقل منها إلى تطبيقها على عدالة التوزيع. وكما رأينا في الفصل السابق توجد أربع سمات

رئيسية في حجة رولز. أولا، تقسيمه للمجتمعات إلى عدة أنواع. يميز رولز بين خمسة أنماط من المجتمعات – الشعوب الليبرالية والشعوب الهرمية السمحة، والدول الخارجة على القانون، والمجتمعات المغلوبة على أمرها (ذات ظروف غير مواتية)، ومجتمعات المستبد العادل. الجانب الثاني من نظرية رولز هو المنهج الذي يتبعه. يؤكد رولز أن المبادئ العادلة هي تلك المبادئ التي تقرها المجتمعات الليبرالية والمجتمعات السمحة. السمة الثالثة في حجة رولز هي فكرتها المعيارية الأساسية: يتبنى رولز المنهج الذي يتبعه ليصوغ نموذجا للتسامح. ويدفع بأن التسامح يتطلب من الشعوب المساواتية الليبرالية ألا تفرض قيمها على الشعوب غير الليبرالية. توجد بعض المجتمعات التي وإن كانت غير ليبرالية، إلا أن لها وضع أخلاقي مقبول، ويجب أن تحترم. وأخيرا يستنبط رولز ثمانية مبادئ للعدالة الدولية، وقد سبق أن ذكرنا تلك المبادئ في الفصل الثالث، القسم الثامن.

- ما تأثير هذا على عدالة التوزيع؟ يطرح لنا رولز ثلاث دعاوى. أولا الدعوى السلبية بأن المبادئ العالمية لعدالة التوزيع غير ملائمة، لأنها تظهر عدم التسامح إزاء المجتمعات غير الليبرالية. ورولز بهذا يرفض وصف عدالة التوزيع الذي ذكرناه في الأقسام من الثاني إلى الرابع في هذا الفصل. ولا يغيب عن بالنا أنه سيرفض أيضا بعض المقترحات الاقتصادية التي جاءت في الأهداف الإنمائية للألفية الثالثة التي وافق عليها مؤتمر القمة بشأن الأهداف الإنمائية للتنمية الذي عقدته الأمم المتحدة في سبتمبر ٢٠٠٠. على سبيل المثال سيرفض الهدف الإنمائي الثالث، والذي يهدف إلى "تعزيز المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة". ويهدف إلى القضاء على التفاوت في نسبة البنات إلى البنين في مراحل التعليم الابتدائي والثانوي، إذ إن هذا الهدف يعتبر شديد الليبرالية لأنه يلتزم بالمساواة بين الجنسين. ثانيا على المستوى الإيجابي: جميع

الأشخاص لهم بعض الحقوق الاقتصادية الأساسية، ويقبل رولز وصف شو للحقوق الأساسية. المبدأ السادس للعدالة الدولية عند رولز يقر بأن "على الشعوب أن تحترم حقوق الإنسان". ويتحدث في مواضع أخرى بالتفصيل عن محتوى حقوق الإنسان ويرى أن الأفراد لهم حقوق إنسان في "وسائل العيش" و"الحرية من الاسترقاق والعبودية والاحتلال بالقوة"[٦٥] ثالثا يقول رولز إن الأطراف (أطراف العقد الافتراضي) سيقبلون واجب مساعدة المجتمعات المغلوبة على أمرها. المبدأ الثامن عند رولز عن العدالة الدولية يقر بأن "الشعوب عليها واجب مساعدة الشعوب الأخرى التي تعيش في ظروف غير مواتية تمنعها من أن يكون لها نظم سياسي واجتماعي عادل أو سمح."[٦٦] وهذا المبدأ يتطلب مزيدا من المناقشة. الفكر الذي يقوم على أساسه منطق رولز هنا هو أن بعض المجتمعات كان يمكن أن تكون مجتمعات جيدة التنظيم لولا الظروف المعاكسة. ومن ثم يقع على المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية السمحة واجب مساعدة تلك المجتمعات على أن تصبح مجتمعات جيدة التنظيم. هذا الواجب تترتب عليه ثلاثة توجيهات. أولا يقول رولز أن الثروة ليست عنصرا مهما. ولكن، وهذا هو التوجيه الثاني، الأمر ذو الأهمية لإمكان الوصول إلى نظام سمح، هو أن تكون لدي المجتمع الثقافة المناسبة. ثالثا يضيف رولز أن الهدف من واجب المساعدة هو تمكين الشعوب المغلوبة على أمرها "من أن تصبح أعضاء في مجتمع الشعوب الجيدة للتنظيم".

- ويجب علينا قبل تقويم حجة رولز أن نلاحظ، كما هو الحال بالنسبة إلى الاعتراضات الأخرى على النظريات العالمية عن العدالة الاجتماعية، أن تلك الحجة تفسر لنا كيف أن المجال المحلي (والذي يمكن تنظيمه في المجتمعات الليبرالية بمبادئ ليبرالية) يختلف من نواح مهمة أخلاقيا عن

المجال العالمي (والذي لا يجوز فيه ذلك). ومن ثم تشكل نقـدا للتحليـل من المستوى الأول في النظرة العالمية للعلاقة ببين النظريـة الـسياسية العالمية والنظرية السياسية المحلية. وفقا لهذا الرأي المبدأ الذي نسترشد به هو أنه حيث يوجد التزام مشترك بالمثل الليبرالية المساواتية (كما هو الحال في بعض المجتمعات) عندئذ يجوز أن تطبق هذه المثل في تلـك المجتمعات، ولكن عندما لا يوجد مثل هذا الالتزام المشترك (كمـا هـو الحال في المجال الدولي) عندئذ لا يجوز أن تطبق هذه المثـل. دعـوى عالمية النطاق من المستوى الثاني إذا يمكن رفضها، لأن المجال المحلي غير متناظر مع المجال العالمي: على هذا النحو المبادئ التي يجـب أن تطبق في المجال المحلي لا يجب أن تطبق في المجال العالمي، وبالتالي يكون تحليل النظرة العالمية من المستوى الأول غير صحيح.

- إلى أي حد يعالج رولز قضية عدالة التوزيع معالجة مرضـية؟[٦٧] هـل يمثل رولز رؤية أكثر إقناعا من المثل الأعلى العالمي الذي يقـول بـه مفكرون مثل بيتز وسنجر؟ لا أعتقد ذلك. سبق لنا أن أثرنا في الفـصل الثالث عدة تساؤلات حول مدى معقولية نظرية التعاقد بـين الـشعوب، ومن الجدير بالذكر في إيجاز أن هذه التساؤلات تقوض تحليـل رولـز لعدالة التوزيع على المستوى العالمي. ولنتذكر أن الاعتراضـات التـي أثرناها تشمل ما يلي:

١) استخدام رولز فكرة الشعوب موضع شك من حيث النظـرة الأخلاقيـة، لأن الشعوب ليست بحال متجانسة، وبالتالي ما توافـق عليـه بعـض الشعوب قد يشمل سياسات غير عادلة بالنسبة لبعض الأفراد والأقليات.

٢) حجة رولز لا تنشئ حقوقا للإنسان، لأن المجتمعين اللذين يقرهمـا رولـز، (المجتمع الليبرالي والمجتمع الهرمي السمح) يقبلان مسبقا بحقوق الإنسان.

٣) موقف رولز موقف جزئي: يقبل بعض الحقوق الأساسية دون بعضها الآخر، وليس من الواضح الأساس الذي يستند إليه في ذلك. نظريته على هذا النحو تنتهك معيار التحديد.

٤) يوجد عدم ترابط منطقي في تفكير رولز، لأن الحجج التي يسوقها على الحريات السياسية والمدنية يجب أن يترتب عليها وجود حريات سياسية ومدنية على المستوى العالمي. وبذلك ينتهك مبدأ الاتساق مع المجال المحلي.

٥) يوجد عدم ترابط إضافي في فكر رولز، لأنه يرفض بعض حقوق الإنسان المقترحة والتي تكون شروطا مسبقة لحقوق أخرى يقرها. وبالتالي تنتهك نظريته معيار الاتساق المنطقي.

هذه النقاط (أو صيغ متنوعة منها) تجعل معالجة رولز لعدالة التوزيع الدولية معالجة غير صحيحة. النقطة الأولى تتعلق بالمنهج، وبالتالي تشكل نقدا قويا لمعالجة رولز لعدالة التوزيع الدولية، كما هو الحال بالنسبة لمعالجته للعدالة السياسية والمدنية الدولية. وعندما ننتقل إلى النقطتين الثانية والثالثة يمكن لنا أن نوجه نقدا مشابها لمعالجة رولز لعدالة التوزيع. وفقا للنقطة الثانية يمكن أن نلاحظ أن رولز يشترط أن تكون المجتمعات السمحة ملتزمة بحقوق اقتصادية معينة، بما في ذلك الحق في وسائل العيش: لذلك ليس من المستغرب أن تقبل هذه المجتمعات المبدأ السادس الذي يقر على وجه الدقة هذه الحقوق. حجته على الحقوق الاقتصادية الأساسية التي يقرها تفترض مسبقا الإجابات التي من المفروض أن تعطيها.

صيغة أخرى للاعتراض الثالث يمكن أن توجه إلى معالجة رولز للحقوق الاقتصادية. يرفض رولز بعض المبادئ الدولية (مثل تكافؤ الفرص) إلا أنه يقر بعضها الآخر (مثل الحق في وسائل العيش)، دون أن يشرح لنا بشكل مقنع أين

يضع الخط الفاصل بين ما يرفض وما يقبل. أضف إلى ذلك أن الفكرة التي يستعين بها ليستنبط مضمون هذه الحقوق الأساسية – فكرة "نظام للتعاون الاجتماعي" – لا تساعدنا في هذا الصدد، بأن تقول لنا ما هي حقوق الإنسان الاقتصادية التي لنا، بأكثر مما تساعدنا على أن نعرف مالنا من حقوق الإنسان السياسية والمدنية. ألا يمكن لنا أن ندفع بأن نظام التعاون الحقيقي من شأنه أن يعطي كل عضو فرصا متساوية وأن يستبعد التفاوت الهائل الذي يسمح به رولز؟

وعندما ننتقل إلى الاعتراض الرابع نرى أننا يمكن أن نثير نقطة مشابهة ضد مجموعة الحقوق الاقتصادية عند رولز. وقد سبق أن أثيرت هذه النقطة في الأقسام من الثاني إلى الرابع. الفكرة الأساسية في نظرية رولز عن العدالة كإنصاف، يترتب عليها تطبيق أفكاره على المستوى العالمي. فكرة أن الأشخاص يجب ألا يكون حظهم في الحياة أسوأ من غيرهم بسبب هويتهم الاجتماعية (مثل انتمائهم العرقي أو الطبقي)، هي بالطبع فكرة أساسية في نظرية رولز السياسية على المستوى المحلي. ولكن عندئذ وكما سبق أن رأينا (وكما سبق أن دفع الكثيرون من منتقدي رولز من أصحاب النظرة العالمية) إن كان هذا صحيحا، عندئذ سنرفض بنفس الدرجة أن يكون حظ الأشخاص في الحياة أسوأ من غيرهم بسبب انتمائهم المدني أو القومي[٦٨]، ولكن هذا على وجه التحديد هو ما يترتب على مجتمع الشعوب الجيدة التنظيم عند رولز. وهذه بطبيعة الحال هي النقطة التي تثيرها دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني.

لننظر أخيرا في الاعتراض الخامس. ونجد صيغة من هذه الاعتراض كذلك في المبادئ الاقتصادية عند رولز. المشكلة تأخذ شكل ثلاثة خيارات. يقر رولز حقوق الإنسان في وسائل العيش، ولكنه يرفض فكرة وجود حقوق إنسان في حكومة ديمقراطية. رغم ذلك يوجد سبب وجيه لأن نعتقد أن الحق الأول، الحق في وسائل العيش، لا يمكن أن يتحقق إلا فقط عندما توجد حكومة ديمقراطية. موقف

رولز في هذه النقطة موقف غريب إلى حد ما، لأنه يشير بشكل مباشر إلى مؤلفات سن المعروفة والتي يقول فيها أن النظم الديمقراطية تمنع حدوث المجاعات. ويشير رولز على نحو مباشر وصريح إلى" نجاح النظم الديمقراطية في التعامل مع الفقر والجوع" ولكن هذا لا يعطينا سببا لأن نعتقد، كما يفعل رولز، أن المجتمعات السمحة الجيدة التنظيم سوف تمنع حدوث المجاعات لأسباب مثل التي يقول بها سن، لأنه يرى بشكل قاطع تماما أن الشعوب السمحة يمكن أن تكون غير ديمقراطية على الإطلاق في عملية اتخاذ القرار.

ولكن لنفترض أننا سننحي هذه المشكلات جانبا. نجد مشكلتين إضافيتين في نظرية رولز، مشكلتين تتعلقان بصفة خاصة بوصفه لعدالة التوزيع وليس بنظريته ككل. المشكلة الأولى تتعلق برفضه لأشكال أكثر شمولا للتوزيع العالمي. لماذا لن تتفق الشعوب على مبادئ للتوزيع أكثر عالمية؟ من الأسباب في هذا أن رولز يعرّف الشعوب بطريقة تجعلها لا تصل إلى اتفاق. ولكن يمكن لنا أن نسأل، كما يفعل بوج، لماذا يجب أن نفترض أن المجتمعات الليبرالية والمجتمعات السمحة ليست لها أي رغبة على الإطلاق في الحصول على موارد أكثر وليس أقل؟ لماذا على وجه الخصوص سيرغب أعضاء المجتمعات الليبرالية في مزيد من الخيرات الأساسية في العقد المحلي ولكنهم لن يريدوا المزيد من الخيرات الأساسية في عقد دولي؟ بل وأكثر من ذلك حتى لو نظرنا إلى هذه المسألة في إطار الدوافع التي يحددها رولز، سنجد ثلاثة أسباب لأن تختار المجتمعات في العقد الدولي عند رولز مزيدا من إعادة التوزيع الدولي؟[٦٩] أولا يقول رولز أن الأطراف سيريدون المحافظة على أن تكون لهم حقوق متساوية، ولكن كما يقول بيتز وبوكنان، عندما نأخذ في الاعتبار أن الاستقلال الحقيقي يتطلب موارد مادية، يمكن أن نقول بأن المساواة السياسية والاستقلال يتطلبان إعادة التوزيع. ثانيا يقول رولز إن الأطراف يريدون أن يحموا احترام الذات: ولكن مرة أخرى هذا يمكن أن يبرر إعادة التوزيع

عالميا، كما يقول بيتز وبوكنان ووينار، لأن عدم المساواة دوليا يمكن أن ينال من احترام الذات. لنفكر أخيرا في وصف رولز للاستقرار. يؤكد رولز أن الأطراف في التعاقد سيهتمون بالاستقرار، وأن هذا لا يمكن تحقيقه سوى فقط إذا كان كل مجتمع من المجتمعات الأعضاء في مجتمع الشعوب يتمتع "بالنجاح"، حيث يشمل النجاح "حياة كريمة اقتصاديا لكل الشعب". ولكن مع هذا كله ستتأكد أطراف التعاقد من وجود مبادئ للتوزيع بحيث لا يلحق الضرر بأي مجتمع بسبب انخفاض مستوى المعيشة في مجتمع الشعوب (انخفاضا نسبيا أو مطلقا). في إيجاز إذا حجة رولز حجة لا تصمد أمام نقد أساسي، لأنه حتى إذا نظرنا في هذه الحجة في إطار المحاور التي يضعها رولز نفسه، سنجد حججا (تستند إلى نظرية رولز) للقول بمبادئ أكثر مساواتية للعدالة العالمية من تلك الحجج الضعيفة التي يقول بها. باستخدام المصطلحات التي وردت في موضع سابق من هذا الفصل (القسم الأول)، ربما نستطيع القول بأن نظرية رولز ذاتها كان يجب أن تؤدي به إلى قبول مبادئ عالمية لعدالة التوزيع حتى وإن لم تؤدِ به إلى أن يقبل مبادئ عدالة التوزيع التي تقول بها النظرة العالمية.

ومن الجوانب الأخرى التي لا تصمد للنقد في معالجة رولز لعدالة التوزيع عالميا، تلك التي تتعلق بوصفه لطبيعة الواجبات إزاء المجتمعات المغلوبة على أمرها. يعتقد رولز، كما سبق أن رأينا، أن الثروة ليست لها أهمية حاسمة، ومن ثم ليس المطلوب من المجتمعات الليبرالية والسمحة الغنية أن تعيد توزيع الثروة. ولكن تحليل رولز يثير مشكلات من عدة نواح. أولا بينما أن دعواه العملية حول عدم أهمية الموارد الطبيعية قد تكون صادقة، فهي دعوى جريئة وواسعة المدى وتحتاج إلى المزيد من التأييد العملي لهذا الرأي أكثر مما يقدمه لنا. ويذكر رولز كتابا واحدا يؤيد تلك الدعوى، وأعني كتاب ديفيد لاندز: الأمم الغنية والأمم الفقيرة. ولكن رغم تركيز لاندز في كتابه ذاك على عنصر الثقافة، فهو يتنصل صراحة من

أي " تفسيرات أحادية" للنمو، ويذكر أن "الثقافة لا تقف وحدها"(٧٠). ثانيا دعوى لاندز بأن القوى المحلية وليس العوامل الدولية هي العلة الأولى لتنمية المجتمع لا يمكن أن تكون صحيحة، سوى فقط إذا كانت القوى المحلية لا تتأثر بالعوامل الدولية. ولكن كما يلاحظ كل من بيتز وبوج، الهيكل السياسي للمجتمع والثقافة يمكن أن يتأثر تأثرا كبيرا بالعوامل الدولية. القول بأن الهيكل السياسي للمجتمع هو المحدد الأساسي للنمو الاقتصادي إذا موضع شك كبير. ثالثا، وما يتصل بهذه النقطة، يركز رولز في تحليله للعوامل التي تؤثر على مستوى معيشة شعب ما تركيزا يكاد أن يكون حصريا على عوامل محلية (مثل ثقافة البلد المعني) أو عوامل مادية (مثل الموارد الطبيعية). وبالتالي وكما يلاحظ معظم المعلقين على كتاب رولز "قانون الشعوب"، لم ينجح رولز في التعرف على الدور الهائل الذي تلعبه العوامل فوق الأممية(٧١).

(٨)

بعد أن بحثنا واحدا من اعتراضات رولز على الأوصاف العالمية لعدالة التوزيع، من المفيد أن ننظر في اعتراض ثان. وفقا لهذا الاعتراض الثاني مبادئ النظرة العالمية من النوع الذي بحثناه في وقت سابق مبادئ خاطئة، لأنها لا ترى النتائج الضمنية للدلالة الأخلاقية لتمتع الشعوب بالاستقلال الذاتي. الفكرة هنا هي أنه حيثما يحكم الشعب نفسه، عندئذ يكون الشعب، وليس أطراف خارجية، هو المسؤول عن أن يحصل أعضاؤه على أحقيتهم العادلة. يشرح رولز هذه الحجة في كتابه قانون الشعوب، حيث يعطي مثالين ليبرر وجهة نظره. في أحد المثالين يذكر لنا مجتمعين، المجتمع الأول يأخذ بأسباب التصنيع ومن ثم يزيد ثروته، بينما يفضل المجتمع الثاني أن يظل معتمدا على الزراعة والرعي. في المثال الثاني نجد كذلك مجتمعين، الأول يصدر قوانين ببرنامج يفرض قيودا على زيادة السكان،

ومن ثم يحدد النمو السكاني بشكل واضح، بينما لا يفعل المجتمع الآخر شيئا من هذا القبيل. الفكرة هي أن في الحالتين، المجتمع الذي يأخذ بالتصنيع، والذي يصبح بالتالي لديه ثروة أكبر، والمجتمع الذي يتبع سياسة سكانية حريصة، وبالتالي يصبح معدل الثروة فيه أكبر لكل فرد، لا يجب عليهما مساعدة المجتمعات التي تنتهج سياسات بديلة. وطالما أن المبادئ العالمية للعدالة من شأنها أن تطالب المجتمع الغني دائما بإعادة توزيع ثروته، إذا يجب أن نرفض النظرة العالمية. يسوق ديفيد ميللر تقريبا نفس الحجة قائلا بأن المجتمعات (ويستخدم كلمة الأمم) يجب أن تتحمل المسؤولية عن اختياراتها(٧٢).

ولكن هذا النقد غير مقنع. وهو نقد في المقام الأول غير عادل مطلقا نحو الأفراد. لماذا يعاني المواطنون في بلد من بلدان العالم الثالث من أوضاع اقتصادية سيئة نتيجة لقرارات اتخذتها النخبة الحاكمة في ذلك البلد ولم يوافق عليها المواطنون؟ الحدس الذي تعتمد عليه حجة رولز وميللر، هو أننا نعتقد أن الأفراد يجب أن يكونوا مسئولين عن اختياراتهم، وأن الآخرين ليس عليهم واجب يلزمهم بأن يساعدوهم عندما يسيئون الاختيار. ولكن سيكون من غير العدل مطلقا أن يعاني فرد من سوء الحال نتيجة لقرارات لم يتخذها، ولكن اتخذها سياسيون ربما لم ينتخبهم(٧٣). ومن المفيد أن نؤكد هنا أن رولز يطبق المثال الذي يضربه على المجتمعات الهرمية السمحة، وهي مجتمعات غير ديمقراطية، ومن ثم الذين يقاسون من مغبة تلك القرارات لا يمكن بأي حال أن نقول أنهم جلبوا ذلك على أنفسهم أو أنهم مسئولون عما صارت إليه أحوالهم.

النقطة الثانية الجديرة بالذكر هي أن الحدس الذي تعتمد عليه الحجة - وأعني أن حق تقرير المصير تأتي معه المسؤولية - ينطبق فقط في سياق معين وعلى مبادئ معينة(٧٤). لنفترض أننا نتجاهل الاعتراض الأول وأن نعامل الأمم /الشعوب/ الدول على أنها نوع من الأفراد أو أنها أفراد. وبالتالي نعتقد أنهم يجب

أن يتحملوا المسؤولية في إطار هيكل أساسي عادل. في الواقع يسوق رولز هذه النقطة بقوة[٧٥]. ويترتب على هذا أن نقد النظرة العالمية موضع البحث نقد غير مكتمل لأنه يلتزم الصمت إزاء مسألة ما الذي يشكل هيكل أساسي لعالم منصف. وبالتالي لا يبين لنا وجه الخطأ في أوصاف النظرة العالمية للهيكل الأساسي للعالم.

المشكلة الثالثة في الحجة موضوع البحث تتعلق بطبيعة الموقف الذي نتصدى له بالنقد. يؤكد كل من رولز وميللر أن هذه الحجة تقضي على التصورات المساواتية لدى النظرة العالمية، كما يقران كذلك قدرا من الحد الأدني من الحقوق الاقتصادية (مثل الحق في وسائل العيش الأساسية). السمة المثيرة للحيرة حول موقفهما هو اعتقادهما بأن حجتهما تسري ضد مبادئ المساواتية ولكن ليس ضد بعض الحقوق الأساسية. لنفكر في مجتمع لا يتبنى سياسة سكانية، ولنفترض أنه نتيجة لهذا سيحدث نمو سكاني بحيث لا تستطيع الحكومة أن توفر الطعام للمواطنين. الآن يقر رولز من ناحية بوجود حقوق إنسان في وسائل العيش، وهذا يعني ضمنا أن وكالات خارجية سيكون عليها أن تقدم المساعدة، من ناحية أخرى تعترض هذه الحجة بشدة على التصورات المساواتية: حيث يتحمل الناس المسئولين عن أفعالهم، ومن ثم لا يوجد تبرير لدعم خارجي[٧٦]. ويمكن أن ندفع بنفس النقطة على وجه الدقة ضد ميللر لأنه أيضا ينتقد المساواتية في النزعة العالمية، وهو أيضا يقر بالحق في وسائل العيش الأساسية. لذلك على كل من ميللر ورولز: إما أن يتخليا عن المفاهيم المساواتية أو أن يتخليا عن التزامهما بأي حقوق إنسان اقتصادية، أو أن يقدما تفسيرا للسبب في أن حقوق الإنسان الاقتصادية عندهما لا تتأثر بحجتهما، بينما يرفضان حقوق الإنسان الاقتصادية التي تقول بها نظريات أخرى[٧٧].

(٩)

بحثنا في القسم الثامن الاعتراض على النظرة العالمية الذي يمكن أن ينشأ نتيجة للنظر إلى الأمم على أنها تتمتع بالاستقلال الذاتي، وبذلك تكون مسؤولة عما

يحدث لها. والآن أعالج اعتراضا ثانيا قد ينشأ حول المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، وهو الاعتراض على تلك المبادئ العالمية بالرجوع إلى نظرية قومية. والحجة على النحو التالي: مبادئ عدالة التوزيع، إذا ما وضعت موضع الممارسة أو التطبيق العملي، يجب أن تكون قادرة على إيجاد دوافع لدى الناس للالتزام بها. ولكن الناس، هكذا تمضي هذه الحجة، ليس لديهم دوافع، ولا يمكن أن توجد لديهم هذه الدوافع، للعمل وفقا لمبادئ عالمية لعدالة التوزيع. هم على استعداد لأن تفرض عليهم ضرائب يستفيد منها زملاؤهم في الوطن، ولكنهم ليسوا على استعداد لأن يدفعوا ضرائب تنفق لفائدة أجانب عنهم. قبل تقويم هذه الحجة، من الجدير بنا أن نلاحظ أنها يمكن أن تتخذ صيغتين مختلفتين اختلافا طفيفا. في الصيغة الأولى (وهي الصيغة الفردية) هي دعوى حول التزامات الأفراد. ووفقا لهذه الدعوى لا يمكن إقناع الأفراد بالعمل على أسس عالمية، ومن ثم تفتقر المبادئ العالمية إلى عنصر إمكان الالتزام بها. وتدفع هذه الصيغة بأن الالتزامات الأخلاقية يجب أن تتفق مع ميولنا وعواطفنا، وهذه بطبيعتها محلية(٧٨). في الصيغة الثانية لهذه الحجة (وسأسميها فيما يلي الصيغة الاجتماعية)، هي دعوى حول الشروط المسبقة الضرورية لمشروع لعدالة التوزيع. الفكرة هنا هي أن نظام العدالة، لكي يتم تنفيذه بنجاح، يجب أن يكون نظاما توجد رابطة بين المشاركين فيه. وأي مشروع لعدالة التوزيع لا يحظى بتأييد اجتماعي سيكون مصيره إلى الانهيار. وتضيف الحجة عندئذ أن الناس يجدون هوية مشتركة مع زملائهم المواطنين، ويمكن أن تربطهم بهم هذه الهوية المشتركة. هذه الهوية المشتركة المطلوبة توجد على المستوى القومي ولكنها لا توجد على المستوى فوق القومي. على هذا الأساس تستمر هذه الحجة قائلة إن المشروعات فوق القومية لعدالة التوزيع، (سواء على المستوى العالمي أو الإقليمي مثل الاتحاد الأوروبي)، لا يمكن أن يكتب لها النجاح. ونظرا لأن المشروعات العالمية لا يمكن أن تحصل على التأييد الاجتماعي المطلوب، فهي غير ممكنة عمليا ويجب التخلي عنها(٧٩). خلاصة ما تقدم إذا: الصيغة الأولى تؤكد أن التزامات الفرد هي فقط الالتزامات تجاه هؤلاء الذين يمكن أن توجد معهم هوية

مشتركة، وأن الناس لا يجدون هوية مشتركة سوى فقط مع زملائهم في الــوطن، بينما تقوم الصيغة الثانية على دعوى اجتماعية حول الإمكانية العملية لمــشروعات عدالة التوزيع، قائلة بأن هذه المشروعات لا يمكن تطبيقها علــى مــستوى فــوق القومي، حيث لا وجود لهوية مشتركة على هذا المستوى.

ونلاحظ أن لكل من هاتين الصيغتين من الحجة الهيكل الصحيح للاعتراض على النظرة العالمية الكلية (وعلى افتراضات المستوى الأول حول العلاقــة بــين النظرية السياسية العالمية والنظرية السياسة العالمية). لأن كــلا منهمــا يتعــرف خاصية (وهي الهوية الاجتماعية المشتركة) يجب في نظر أصحاب هذه الحجة أن تكون موجودة لكي يتم تطبيق المبادئ العالمية. بل وأكثر من ذلك تزعم هذه الحجة أن هذه الخاصية موجودة على المستوى المحلي (ومن ثم يمكن أن تكــون هنــاك مبادئ لعدالة التوزيع محليا)، ولكن لا وجود لها على المستوى العالمي (ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك مبادئ عالمية العدالة التوزيع). على هذا الأساس يمكن لهــذه الحجة أن تهدم التحليل من المستوى الأول للنظرة العالمية. وأن تــدحض دعــوى عالمية النطاق من المستوى الثاني. وإذا استطاعت هذه الحجة أن تثبت أن المجــال المحلي مختلف عن المجال العالمي بطريقة ذات أهمية مــن الناحيــة الأخلاقيــة، سيمكنها عندئذ أن تثبت أنه من البعيد عن الصواب أن نزعم. كما تفعــل دعــوى عالمية النطاق من المستوى الثاني، بأن المبادئ التي نعتقد أنها تتلاءم مع المستوى المحلي يجب أن تطبق عالميا. وهذه الحجة إذ تفعل ذلك يمكنها أيضا أن تــستوفي معيار التوافق مع المجال لمحلي. لأنها تستطيع أن تتبنى بعــض المبــادئ علــى المستوى المحلي ولكن لا تتبنى نفس هذه المبادئ على المستوى العالمي.

ما مدى معقولية هذين الوجهتين من النظر؟ لنبحث أولا الــصيغة الفرديــة. وهذه هي أضعف الصيغتين. وتعتمد على الافتراض الأساسي بأن الفرد لا تكــون عليه التزامات إلا إن كانت هناك دوافع لأن يلتزم بها، ولكن هذا افتراض مشكوك

فيه، ويترتب عليه نتيجة غير معقولة، بأننا يجب ألا نقبل التزاماتنا تجاه الآخرين إن لم تكن لدينا الرغبة في أداء هذه الالتزامات، وهذا أمر من الصعب أن نسلم بصحته[٨٠]. وهذه النقطة تقوض الصيغة الفردية ولكنها لا تدحض الصيغة الاجتماعية.

ولكن يمكن لنا أن نوجه ثلاثة اعتراضات على الصيغة الاجتماعية لهذه الحجة. قد يمكن القول بأن هذه الصيغة تبالغ فيما تقوله عن ضرورة وجود مشاعر "قومية". توجد على سبيل المثال دول متعددة القوميات تبدو دول ناجحة. توجد عوامل أخرى غير الهوية القومية المشتركة يمكن أن توحد بين الناس. المواطنة المشتركة يمكن على سبيل المثال أن تجمع الناس على تأييد نظام لعدالة التوزيع. إذا كان الأمر كذلك عندئذ الدعوى بأن مشروعات عدالة التوزيع يجب أن تستند إلى شعور عام بالوحدة القومية دعوى مشكوك في صحتها. النقطة الرئيسية هي أنه توجد أشكال عديدة للوحدة الاجتماعية غير الهوية القومية، علاوة على ذلك، وكما يقول دانييل ونستوك، اقتصار إعادة التوزيع على زملائنا في القومية مسألة تثير الاستياء في مجتمع متعدد القوميات، لأنها تعني استبعاد زملاء في الوطن ليسوا زملاء في القومية. علاوة على ذلك بعض الناس (المهاجرين مثلا) قد يتوحدون بدرجة أكبر مع زملائهم في القومية في البلاد التي أتوا منها أكثر مما يتوحدون مع زملائهم المواطنين[٨١].

ثانيا يمكن لنا أن نلاحظ على المستوى الإنساني، أن أحد المناصرين الرئيسيين لهذه الحجة، وأعني ديفيد ميللر، يطرح بعض المبادئ الدولية لإعادة التوزيع. يدافع ميللر عن ثلاثة مبادئ للعدالة الدولية. هذه المبادئ هي: أولا مبدأ حقوق الإنسان الأساسية الذي يترتب على بيان شو للحقوق الأساسية، وثانيا مبدأ عدم الاستغلال، والذي يحرم استغلال الفقراء. وثالثا مبدأ يتطلب أن تكون لكل مجتمع قومي الفرصة للحصول على الموارد الضرورية لتقرير المصير[٨٢].

ولكي يثبت ميللر خطأ النظرة العالمية سيكون عليه أن إما أن يتخلى عن أي مبادئ دولية وإما أن يفسر لنا كيف يمكن احترام هذه المبادئ بينما لا نحترم برامج أخرى تستند إلى النظرة العالمية.

ولكن هذين الردين لا يتعاملان مع الاعتراض الموجه ضد المشروعات العالمية لعدالة التوزيع. النقطة الأولى تبين أن الناس يمكن أن يتصرفوا بدافع هوية مدنية مشتركة، ولكن هذا لا يثبت صحة نظام عالمي للتوزيع، والنقطة الثانية، إن كانت صحيحة، تبين أن بعض المتمسكين بهذه الحجة ربما يتناقضون مع أنفسهم. ولا تساعد أي من النقطتين على تبرير النظرة العالمية. ربما ينتهج دعاة العالمية ردا ثالثا لتبرير النظرة العالمية. على سبيل المثال ربما يعترضون، بشكل معقول تماما، على نموذج الدوافع الإنسانية الذي تستخدمه هذه الحجة. الحجة موضع النظر هنا تفترض مسبقا وصفا تاريخيا لا يتغير للطبيعة الإنسانية، وأننا بالضرورة لسنا على استعداد لأن نقدم تضحيات سوى فقط لزملائنا في القومية. ولكن كما يشير جودين وآخرون، مثل هذا الوصف جامد بعيد عن المرونة، ويتجاهل حقيقة أن استعدادنا للالتزام بمبادئ يتوقف إلى حد كبير على المؤسسات السياسية، وعلى سلوك الآخرين وأيضا على المعايير الاجتماعية السائدة[٨٣]. وفي فترات سابقة من التاريخ كانت فكرة أننا يمكن أن نجد هوية مشتركة مع ٥٨ مليون نسمة، وأن نقدم لهم تضحيات، فكرة من محض الخيال[٨٤]. لذلك من الخطأ أن نقدم افتراضا سابقا على التجربة العملية بأن الدوافع التي لدى الناس حاليا دوافع لا تقبل التغير. الحجة موضع البحث تعتمد على سيكولوجية أخلاقية ضيقة، تفترض أن الناس لا تحركهم سوى فقط علاقات الولاء وارتباطاتهم مع أعضاء مجتمعهم. وهي بذلك تسيء تقدير قدرة الناس على أن تحركهم قيم أخلاقية[٨٥]. ربما على سبيل المثال يسعى الناس إلى محاربة أشياء (مثل التفرقة العنصرية أو الألغام أو القسوة على الحيوانات أو الاعتداء على الأطفال)، ليس بالضرورة لأنه تربطهم هوية مشتركة

مع المقهورين (أو لأنهم يشعرون أنهم هم أنفسهم جزءا من نفس المجتمع) ولكن بسبب التزامهم بمبادئ الحقوق العالمية. على هذا الأساس يبدو من المعقول أن نفترض، على عكس ما يفعل ميللر، أن الناس يمكن أن تحركهم المثل العليا للتوزيع العالمي. لنفكر على هذا الضوء في دعوى فولك بأن النظام العالمي الراهن هو نوع من "التفرقة العنصرية العالمية"، وأنه مشابه من الناحية الأخلاقية للتفرقة العنصرية كما كانت في جنوب إفريقيا. لا يبدو في نظري أنه من البعيد عن الواقع أننا عندما نبين أن هذا التشابه صحيح، يمكن لنا أن نؤثر على سلوك الناس. باستخدام مقارنات وتشابهات مثل هذه يمكن للمثل العليا للنظرة العالمية أن تدعم الدوافع القوية الموجودة بالفعل[٨٦].

(١٠)

فحصنا في القسمين الثامن والتاسع نقطتين يثيرهما أصحاب النظرة القومية. ونبحث في هذا القسم دعوى ثالثة يطرحها هؤلاء في نقد المشروعات العالمية لعدالة التوزيع. هذه الدعوى تؤكد أن ما سميناه آنفا النظرة العالمية الطموحة (في القسم الثاني) دعوى خاطئة، لأن الأشخاص عليهم التزام خاص بعدالة التوزيع لزملائهم في الوطن. هذا الموقف يتفق مع التفكير بأن الأشخاص عليهم بعض الواجبات لإعادة التوزيع للجميع، ولكن ما تصر عليه هذه الدعوى هو أن الأشخاص عليهم واجبات خاصة للأعضاء الآخرين في وطنهم. وهذه الدعوى تتهم النظرة العالمية الخالصة بأنها معيبة، لأنها تأخذ في الاعتبار فقط القيم المحايدة التي لا علاقة لها بصاحب الفعل الأخلاقي، وتتجاهل الروابط التي تأتي مع الأدوار الاجتماعية وعضوية المجتمعات. الدعوى هي أن عضويتنا في أمة يتولد عنها واجبات نحو زملائنا في الأمة وكذلك ما يحق لنا أن نطلبه منهم[٨٧]. ولماذا يجب أن نقبل هذه الدعوى؟ لنفكر في نمطين من التفكير المنطقي.

١) الحجة الحدسية: تعتمد هذه الحجة على المعتقدات الأخلاقية للأشخاص. وتطرح دعويين. أولا الدعوى بأن المبادئ الأخلاقية الصحيحة هي تلك المبادئ التي تتفق مع الإدراك الحدسي للناس. وثانيا الدعوى بأن الناس لديهم إدراك حدسي قوي بأن المرء يجب أن يفضل مواطنيه على الأجانب. وتستمر الحجة قائلة أنه سيتعارض مع الإدراك الحدسي أن نتبنى نظرة محايدة تماما عن الفاعل تعامل الأجانب والمواطنين على حد سواء. المرء عليه واجب أن يعطي الأولوية لمصالح زملائه في القومية.

هذه الحجة ضعيفة أمام عدد من الاعتراضات. أولا يمكن للمرء أن يعترض على المنهج الذي تتبعه. لماذا نأخذ المدركات الحدسية للناس على أنها موثوق بها؟ على وجه الخصوص لماذا نعتبرها كذلك بينما أنها تتشكل على نحو عميق بالمشروع السياسي القومي.

علاوة على ذلك، حتى عندما نعتمد على الحدس في الوصول إلى نتائج أخلاقية، ليس من الواضح بشكل صريح ومباشر أن الناس تعتقد بوجود روابط خاصة مع زملائهم في القومية. المعقول هو الدعوى بأننا لنا روابط خاصة مع مجتمعات ذات قيمة أخلاقية. بعبارة أخرى ليس أي نوع من التنظيم الاجتماعي تتولد عنه التزامات خاصة، والرأي الأكثر معقولية هو أن عضوية الكيان الاجتماعي لا تترتب عليها التزامات تجاه الزملاء في العضوية، سوى فقط عندما يكون لهذا الكيان الاجتماعي قيم أخلاقية ولا يكون غير عادل. وبالتالي العضوية في أمة لا يترتب عليها واجبات نحو الزملاء في الأمة سوى فقط عندما تكون هذه الأمة رابطة إنسانية على أساس مبادئ أخلاقية مرضية[٨٨].

ثالثا وأخيرا، حتى لو كنا نعتقد أن الأشخاص عليهم التزامات خاصة نحو زملائهم في القومية أو الأمة، ليس من الضروري أن تكون هذه التزامات بعدالة

التوزيع(٨٩). التزامات عدالة التوزيع هي التزامات من نوع محدد. لذلك على أصحاب حجة الإدراك الحدسي أن يشرحوا لنا لماذا تكون الالتزامات بعدالة التوزيع التزامات يستطيع الناس أن يعتبروها مسألة تتعلق بالعدالة. وهذه مهمة عسيرة، لأنه كما رأينا في موضع سابق (وكما تبين دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني)، منطق معظم نظريات عدالة التوزيع لا يعطي أي دور للنيَّات الاجتماعية للناس. نظريات عدالة التوزيع ترى أن الموارد يجب أن توزع وفقا لصفات عالمية مثل الحاجة أو الاستحقاق، أما دعوى مثل "هذا الشخص بريطاني" فليست سببا وجيها.

في ضوء ما تقدم، لكي نقبل الدعوى بأن الأشخاص عليهم التزامات خاصة نحو زملائهم في القومية، نحتاج إلى حجة يمكن أن تثبت لنا ليس فقط أن الأشخاص عليهم التزامات نحو زملائهم في القومية، ولكن أيضا أن هذه الالتزامات التزامات بعدالة التوزيع.

٢) حجة المعاملة بالمثل. الحجة الثانية التي ننظر فيها هي حجة أكثر قدرة على أن تستوفي هذه المعايير. ما أسميه حجة "المعاملة بالمثل" تؤكد أن الأشخاص الذي يشاركون في نظام للتعاون يكتسبون حقوقا خاصة في الخيرات التي تنتج عن ذلك التعاون ويكون لهم أحقية في هذه الخيرات لا تكون لمن لا يساهمون في إنتاجها. ثم تضيف الحجة بعد ذلك على المستوى العملي، أن الأمم تشكل نظاما للتعاون الاجتماعي. ومن ثم يكون الزملاء الأعضاء في الأمة الواحدة لهم حقوق خاصة وعليهم واجبات خاصة بموجب عضويتهم في الأمة. نجد هذا الخط من التفكير عند جيف ماكمهان و ميللر. ونلاحظ أن هذه الحجة تستوفي الشرط الذي نص عليه في نهاية القسم السادس: إذ تعتمد على خاصية توجد بين الأمم (تعاون اجتماعي)، ولا توجد على المستوى العالمي. أضف

إلى ذلك أنه يعتمد على تصور مشترك لعدالة التوزيع ومن ثم يستوفي الشرط الذي أدى غيابه إلى تقويض الحجة السابقة.

ومن الردود النقدية على هذه الحجة الرد الذي يؤكد أنها تصبح دعوى قوية فقط عندما تسقط من حسابها التمييز بين الأمم والدول. الاقتراح هنا هو أن هذه الحجة أكثر حظا من القبول كدفاع عن الدعوى بأن المواطنين عليهم التزامات لزملائهم المواطنين، لأنهم كأعضاء في نفس النظام السياسي يشاركون في نظام للتعاون. على نحو مشابه يدافع ريشارد داجر عن التزامات خاصة إزاء الزملاء في المواطنة على هذه الأسس. ويدافع في مناقشته وتبريره لما يسميه "حجة المعاملة بالمثل" عن التزامات خاصة نحو الزملاء في المواطنة على أساس أن الدولة نظام تعاوني.

بينما أن تلك الحجة يمكن أن يكون لها حظ أكبر من القبول، الدعوى بأن الأشخاص عليهم التزامات خاصة لزملائهم في الأمة أو القومية (أو لزملائهم المواطنين) على أساس أن الأمة (أو الدولة) هي نظام للتعاون، تواجه عددا من المشكلات. المشكلة الأولى مشكلة عملية، وأعني أن الدعوى بأن الأمم أو الدول تتضمن مشروعات أو نظما للمعاملة بالمثل دعوى من الصعب أن نثبتها. في العالم الحديث يمكن أن يتفرق أعضاء أمة واحدة في مختلف أنحاء العالم: وهم يتعاونون ويتفاعلون مع أعضاء أمم أخرى، وفي أحوال كثيرة ليست لهم صلات مع زملائهم في الأمة. البريطانيون على سبيل المثال كثيرا ما يعملون في الخارج وكثيرا ما يعمل أجانب في بريطانيا. لذلك ليس من المصداقية أن نزعم أن الاقتصاد البريطاني نظام للتعاون الاجتماعي بين أعضاء أمة واحدة.

ثانيا يجب أن نضيف إلى ما تقدم أن هذه الحجة ليست لها قوة في حالة وجود مؤسسة اجتماعية غير متعاونة. وكما يشير داجر بحق، هذه الحجة لا تستطيع أن ترسي أساسا لواجبات خاصة في مجتمعات قهرية أو استغلالية.

وأخيرا كما لاحظ عدد من النقاد، تنكر هذه الحجة حقوق غير القادرين على المشاركة في نظام للتعاون. وهذا له نتيجتان ضمنيتان. أولا أنها لا تستطيع أن تضع أساسا لالتزامات على الزملاء في الأمة (أو الزملاء في المواطنة) الذين يعانون من عجز جسماني أو عقلي، أو في الواقع التزامات على أجيال مقبلة، وبالتالي لا تبين أن الأشخاص عليهم التزامات بعدالة التوزيع لجميع زملائهم في الأمة (أو زملائهم في المواطنة). وبالتالي لا تؤيد الدعوى التي تطرحها النظرة القومية التي نناقشها هنا(ولا صيغتها المعدلة بالحديث عن الدولة وليس عن الأمة كما يفعل داجر). ثانيا الدعوى بأن الأشخاص ليسوا مدينين بالالتزامات بعدالة التوزيع للمعاقين تفقد مصداقيتها كنظرية لعدالة التوزيع. والنتيجة التي نخلص إليها هي أن كلا النظريتين غير مقنع.

(١١)

بعد أن ناقشنا ثلاثة فرضيات للنظرة القومية حول عدالة التوزيع دوليا، ننتقل الآن إلى فرضية رابعة. هذه الفرضية الرابعة لا تنكر قناعة دعوى النظرة العالمية بأن الناس لهم استحقاقات وفقا لما تنص عليه نظرية عالمية للعدالة. ولكنها تعترض على الدعوى أن كل شخص عليه نفس الواجبات بأن يتأكد من أن الناس يحصلون على ما يحق لهم الحصول عليه. وتطرح هذه الدعوى فرضية توزيع أو تخصيص الواجبات: الأمم عليها واجبات خاصة بأن تتأكد أن هؤلاء الأعضاء يحصلون على حقوقهم العادلة وفقا لتعريف النظرة العالمية لعدالة التوزيع لهذه الأحقية.

يدافع ميللر على سبيل المثال عن هذه الدعوى في كتابه **On Nationality**. ويتفق مع دعوى شو (العالمية) بأن الأفراد لهم حقوق إنسان في الحرية والأمن ووسائل العيش، إلا أنه يؤكد أن واجب ضمان حصول الناس على ما يحق لهم يقع

أساسا على زملائهم في القومية. وهذا يلقي الضوء مرة أخرى على أن التناقض بين النظرة العالمية والنظرة القومية أكثر تعقيدا مما نظن، لأن دعوى ميللر لا تعترض على التعريف العالمي للحقوق. علاوة على ما تقدم الدعوى بأنه ليس على كل شخص واجب ضمان حصول كل الناس على أحقيتهم العالمية هي نفس الدعوى التي يقول بها مفكرو العالمية مثل شو- رغم أن شو لا يزعم أن الأمم عليها واجبات خاصة بأن تحمي حقوق أعضائها.

دعوى ميللر بأن واجبات ضمان حصول الناس على حقوقهم العادلة واجبات لا يجب أن يتحملها كل شخص بدرجة متساوية دعوى تبدو معقولة. إلاَ أن حجة ميللر لفرضية "توزيع الواجبات" حجة غير مقنعة. ويدافع عن دعواه بأن الأفراد يجب أن يدافعوا عن الحقوق الأساسية لزملائهم في القومية على الأسس التالية: (المبدأ الأول) البشر لهم حقوق أساسية معينة. (المبدأ الثاني) الأفراد عليهم التزامات خاصة نحو زملائهم في القومية. ومن ثم (النتيجة) الأفراد عليهم التزامات خاصة بضمان احترام الحقوق الأساسية لزملائهم في القومية. لذلك يقول ميللر " من الذي عليه الالتزام بحماية هذه الحقوق الأساسية؟ على ضوء ما سبق قوله حتى الآن حول دور الهوية المشتركة في توليد الالتزامات، يجب أن نفترض أن الالتزام يقع على عاتق المجتمعات المحلية الأصغر، والمجتمعات القومية التي ينتمي إليها صاحب الحق".

ولكنها هذه الحجة تخطأ لسببين، لا تترتب هذه النتيجة على المبدأ الأول ولا على المبدأ الثاني(٩٠). يمكن لنا على سبيل المثال أن نقبل هذين المبدأين وأن نرفض النتيجة. القول بأن شخصا ما له حق في شيء معين وأن عليّ واجبا تجاه هذا الشخص، لا يثبت أن عليّ واجبا أن أعطي هذا الحق إلى ذلك الشخص. لنفترض على سبيل المثال شخصا متزوجا له الحق في الحصول على وظيفة. زوجة هذا الشخص، فيما نعتقد، عليها واجبات خاصة تجاه زوجها. ولكن هاتين

الدعويين لا يعنيان ضمنا أن المسؤولية الأساسية لضمان احترام حق الزوج في الحصول على وظيفة تقع على عاتق الزوجة. المشكلة الثانية في هذه الحجة هي أنها تنجح فقط عندما نقبل أن الأفراد تقع عليهم واجبات خاصة لعدالة التوزيع تجاه زملائهم في القومية، وكما سبق أن سقنا الحجة، هذه الافتراضية ليست لها معقولية(٩١).

(١٢)

ركزت في هذا الفصل حتى الآن على الأطروحات العالمية لعدالة التوزيع والتصورات البديلة للعدالة التي يقدمها رولز والمفكرون القوميون مثل ميللر وتامر. في الأقسام المتبقية من هذا الفصل أناقش وجهات النظر الواقعية حول المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. ومن الأفكار القوية التي كثيرا ما نصادفها، الاعتراض بأن تحليلات النظرة العالمية لعدالة التوزيع تحليلات مثالية أو طوباوية لا تصلح للتطبيق العملي. وسوف استطلع في القسمين التاليين حجتين مختلفتين، كلاهما يعترض على المبادئ العالمية لعدالة التوزيع من وجهة نظر واقعية(٩٢).

أولا ما يمكن أن نسميه "الحجة الكلية": من الانتقادات الشائعة للبرنامج العالمي (بما في ذلك – وليس حصريا – النظرة العالمية لعدالة التوزيع). القول بأن النظام الدولي هو نظام لا تستطيع فيه الدول أن تتصرف بالطريقة المطلوبة لتحقيق عدالة عالمية. هذا الاعتراض الذي تثيره النظرة الواقعية يميز بوضوح بين المجال المحلي (حيث تستطيع الدولة عادة أن تفرض الالتزام ببرنامج توزيع) والمجال العالمي (حيث لا يوجد جهاز لفرض مثل هذه البرامج). وجهة النظر هذه تعترض إذا على زعم النظرة العالمية بأن التزاماتنا الداخلية تعني ضمنا مبادئ عالمية لعدالة التوزيع (دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني)، وحجتها في ذلك أنه

يوجد تناقض أساسي له دلالة أخلاقية بين المجالين. وبذلك تعترض علـــى تحليـــل المستوى الأول من النظرة العالمية. ونظرا لوجود اختلاف له دلالته مـــن الناحيـــة الأخلاقية، وأعني عدم وجود سلطة للقهر، لا نستطيع ببساطة أن نستنتج، على نحو ما تؤكد لنا عالمية النطاق من المستوى الثاني، أن المبادئ المناسبة للمجال المحلي يجب أن تطبق في المجال العالمي. ويمكن لنا دون تناقض أن نقر بعض المبـــادئ على المستوى المحلي وفي الوقت نفسه ننكر أن هذه المبادئ يجب أن تطبق علـــى المستوى العالمي، وبذلك نراعي معيار التوافق مع المجال المحلي.

لننظر على سبيل المثال إلى الوصف الشهير للسياسة الدولية الـــذي يقدمـــه كنيث والز، وهو تعريف يقبله الكثيرون بصفة عامة. النظام الدولي طبقا لوالز هو نظام "مساعدة ذاتية" لا يكون فيه للأعضاء (أي للدول) أي خيار آخـــر ســـوى أن تسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة. إن لم تفعل ذلك ستكون الخاسرة[2]. لذلك تعني ديناميكيات النظام الدولي أننا إن لم نسعى إلى تحقيق مصالحنا الخاصة، سينتهي بنا الأمر إلى الدمار. لذلك لا توجد أي إمكانية للسعي إلى تحقيق مثل عليا أخلاقية مثل القضاء على الفقر. لذلك التفكير في تطبيق العدالة على المستوى العالمي يعني عدم فهم ديناميكيات النظام الدولي.

تعتمد هذه الحجة أساسا على تعريف طبيعة النظام الدولي. وتفترض أولا أن النظام الدولي سيكون دائما له طبيعة دولانية، وثانيا أنه وفقا لنظام الدول، لن تكون الدول قادرة على أن تعمل على أسس عالمية. الافتراض الأول يخضع للنقد الـــذي أشرنا إليه في القسم الخامس، لذلك لن نناقشه هنا مرة أخرى، سوى أن نقول أنـــه يتجاهل الدليل التاريخي ويأخذ بنظرة جبرية مفرطة.

حتى عندما نقبل هذا الافتراض الأول، لا تترتب على هذا الافتراض نتيجـــة مناقضة للعالمية، لأن الافتراض الثاني معيب لسببين. المشكلة التي تنـــشأ هـــي أن

هذا التعريف النظري المجرد لعمل النظام الدولي تعريف غير مقبول. على سبيل المثال كما أشار بينز في نقده للواقعية، والذي نشر في نفس السنة التي نشر فيها كتاب والز " نظرية للسياسة الدولية " Theory of International Politics، بعض الدول أكثر قوة وأكثر ثروة بكثير من دول أخرى. وبالتالي قادرة على أن تلتزم بالمبادئ العالمية دون أن تصبح عاجزة عن مقاومة الوقوع تحت الهيمنة. لننظر مثلا إلى مثال محدد عن إلغاء الديون. كتب جيفري ساش، العالم الاقتصادي في جامعة هارفارد، في عام ١٩٩٩ يقول إنه "إذا ما قررت الولايات المتحدة إلغاء ما لها من ديون كلية، ستكون تكلفة هذا الإلغاء على الميزانية فقط ٦٠٠ مليون دولار، أو نحو ٠,٠٠٠٧٥ في المائة من الناتج القومي الإجمالي للولايات المتحدة". مثل هذه السياسة يمكن أن يكون لها تأثير هائل على هؤلاء الذين يعيشون في البلاد المدينة، يمكن إنفاق الأموال على التعليم والصحة بدلا من سداد الديون التي اقترضتها الحكومات السابقة هي في أغلب الأحوال حكومات فاسدة. ولكن بينما أن مثل هذا الإجراء له تأثير كبير على حياة المستفيدين منه لا يمثل سوى تكلفة ضئيلة على الولايات المتحدة. بعبارة أخرى ديناميكيات النظام الدولي لا تمنع أي دولة من أن تعمل على أسس عالمية.

بيد أن الخطأ الثاني في حجة الواقعية خطأ أكثر أهمية، افتراض أنه لا يمكن وجود تعاون للسعي إلى تحقيق مثل عليا عالمية لعدالة التوزيع. وقد يكون من المفيد أن نعطي مثالا على هذه النقطة بالنظر إلى مسألة محددة. يقر الكثيرون دعوى النظرة الواقعية فيما يتعلق باقتراح فرض ضريبة على المضاربة بأسعار العملات (ضريبة توبين التي ذكرناها في القسم الأول). يقول النقاد الذين يعترضون على اقتراح فرض هذه الضريبة أنه إذا ما قررت دولة أو مجموعة من الدول أن تفرض ضريبة على المضاربة في أسعار العملات في نظامها التشريعي، كل ما سيفعله المضاربون هو الانتقال إلى مكان آخر. وسيكون اتخاذ إجراء من

جانب واحد غير كاف، ولكن لا يمكن اتخاذ إجراء جماعي. ومن ثم فكرة فرض ضريبة دولية فكرة مقضي عليها بالفشل[٩٣]. وهذا منطق شائع إلا أنه في غير موضعه. يمكن لضريبة توبين أن تتغلب على هذه المشكلات بطرق ثلاث. أولا يمكن أن تشترط المنظمات الدولية أنه لا يحق لأي دولة أن تكون عضوا فيها، وأن تتمتع بالتالي بالميزات التي تترتب على العضوية، إلا إذا وقعت على تعهد بفرض هذه الضريبة. علاوة على ذلك لوحظ أن المضاربات المالية تتركز في عدد قليل من الأماكن: في الوقت الحاضر تحدث ٨٤ في المائة من تعاملات تغيير العملات في تسعة بلاد فقط. لذلك كل ما نحتاجه هو الحصول على موافقة هذه البلدان التسعة على تنفيذ تطبيق الضريبة المقترحة. وهذا بطبيعة الحال يثير مسألة ما إذا كان المضاربون سوف يلجأون ببساطة إلى بلاد أخرى. وهنا نجد رديين آخرين على هذا الاعتراض. الرد الثاني على الاعتراض هو أننا نستطيع أن نثبط المضاربين عن ممارسة أعمالهم خارج المناطق التي تفرض فيها ضرائب توبين بفرض "ضريبة جزائية" على المضاربين الذين يتعاملون في المناطق الحرة من الضريبة. النقطة الثالثة والأخيرة هو أنه توجد عدة طرق لفرض الضريبة تجعل من الأصعب بكثير تجنب دفعها. يمكن لنا أن نفرض ضريبة على المعاملة التجارية سواء في السوق الذي تعقد فيه الصفقة (موقع الصفقة) أو في المكان الذي تدون وتسجل فيه الصفقة (موقع التسجيل). وكما يلاحظ كنن، إذا ما تبنينا الإجراء الثاني، سيكون من السهل التهرب من الضريبة: إذ يمكن للسماسرة أن يسجلوا صفقاتهم على أجهزة كومبيوتر مقرها في منطقة حرة من الضريبة. ولكن كما يشير كنن أيضا إذا كان منبع الضريبة هو بلد التعامل سيصبح من الأصعب بكثير التهرب من الضريبة، لأنه في هذه الحالة سيكون على الشركة أن تنقل مكاتبها للمعاملات وأشخاص المتعاملين إلى بلد آخر لا تطبق ضريبة توبين.وهذه مسألة باهظة التكلفة وغير مجدية[٩٤]. بهذه الطرق يكون من الممكن تحقيق المستوى المناسب من التعاون.

النقطة الهامة في هذا الشرح الموجز ليس الدفاع عن ضريبة توبين ولكن بالأحرى بيان الطرق التي يمكن أن نستخدمها لكي يحقق التعاون هدفا عالميا. كذلك تبين لنا أمرين، أولا أن التعاون العالمي قد لا يكون مطلوبا، وثانيا أن النموذج الواقعي المبسط يعجز عن التعرف على وسائل تحقيق التعاون.

بعبارة موجزة، تفشل هذه الحجة التي تسوقها النظرة الواقعية، حتى لو قبلنا إطارا دولانيا. أولا لأن العمل على تحقيق بعض المثل العالمية لا يعتمد بالضرورة على التعاون، وثانيا يمكن تحقيق قدر من التعاون يكفي لدعم تلك المثل.

قبل أن ننتقل إلى النظر في حجة واقعية إيجابية من المهم أن نلاحظ أن هناك حججا واقعية أخرى ضد المبادئ العالمية لعدالة التوزيع، وهذه الحجج تتهم العالمية بأن محاولاتها لتخفيف الفاقة على فقراء العالم مقضي عليها لا محالة بالفشل. على سبيل المثال يعترض الكثيرون بأن الدعم الأجنبي:

١) يذهب إلى حكام ديكتاتوريين في دول العالم الثالث وليس إلى المحتاجين.

٢) كثيرا ما يساء تنظيمه ويكون غير فعال.

٣) يؤدي إلى زيادة عدد السكان في البلاد الفقيرة وهذا بدوره يطيل أمد مشكلة الفقر.

ولا يتسع المقام هنا لبحث هذه الاعتراضات. ولكن من المهم أن نلاحظ أمرين. أولا يعترض الكثيرون على الدعاوى العملية الثلاث التي ذكرناها آنفا، وحجتهم في ذلك أنه رغم أن المساعدات في بعض الأحيان تشوبها العيوب التي أشرنا إليها، إلا أن هذه العيوب لا تشكل صعوبات لا سبيل إلى تخطيها في سعينا إلى عالم منصف. ثانيا لا تعترض أي من تلك الدعاوى الثلاث على الدعاوى الأخلاقية الجوهرية التي يطرحها أنصار العالمية. هذه الدعاوى موجهة ضد سياسات وبرامج معينة ولكنها ليس ضد المبادئ الأخلاقية. لا يوجد إذا، بهذا المعنى صراع "قيم"

بالضرورة بين هذه النقاط التي يقول بها مفكرو الواقعية والمبادئ العالمية للعدالة[95]. وهذا يثبت صحة النقطة التي ذكرتها في القسم الأول عن فائدة التفرقة بين مختلف مستويات التحليل الفلسفي، والتمييز بين الدعاوى حول ما له أهمية جوهرية والدعاوى حول ما يجب أن تتبناه سياسات معينة.

(١٣)

بالإضافة إلى الانتقادات التي بحثناها للتو، يدافع الواقعيون كذلك عن افتراض إيجابي يقول بأن الدولة عليها واجب أن تسعى إلى تحقيق المصالح القومية. الحجة التالية للنظرة الواقعية تسعى إلى أن تبين أمرين، أن الدولة ليست عليها أي واجب بأن تلتزم بالعدالة العالمية، وأن الدولة عليها واجبات خاصة نحو مواطنيها. ومعنى هذا أن الدولة يجب أن تسعى إلى المصلحة القومية. تعتمد هذه الحجة على حقيقة بديهية قوية بأن الدول لها علاقات خاصة مع مواطنيها. على سبيل المثال يمكن لنا أن نقول أن الدول مقيدة بواجباتها التعاقدية إزاء شعوبها. وفقا لهذه الحجة لا يقع على عاتق الدول واجب تحسين نوعية الحياة لشعب وراء البحار، ولكن يجب بالأحرى أن تسعى إلى حماية مصالحها الخاصة. أليس هذا من المعطيات البديهية؟ على ضوء هذه الحقيقة البديهية قد يبدو من الغريب أن نزعم أن دولة ما، لنقل الدولة (أ) ليس عليها واجبات نحو مواطنيها بأكثر مما عليها نحو مواطني الدولة (ب). ترتيبا على هذا الحقيقة البديهية، تساق الحجة بأن الدولة عليها واجبات خاصة نحو مواطنيها، وهذه الواجبات الخاصة لا تقع على عاتق دول أو مؤسسات خارجية أخرى، وأن عليها أن تنأى بنفسها عن أي مثل عليا عالمية[96]. ونلاحظ أن هذه الحجة تشير إلى اختلاف أخلاقي هام بين المجال المحلي والمجال الدولي، وهو أن المجال الدولي يشتمل على كيانات (هي الدول) عليها واجبات نحو شعوبها ولا يوجد ما يشبه ذلك داخل كل دولة.

تعبر هذه الحجة في الوقت الحاضر تعبر عن إدراك بديهي قوي، ولكننا بحاجة إلى أن نبحثها بمزيد من التفاصيل لنعرف ما الذي تثبته على وجه الدقة. كما أشار كثيرون لا تثبت هذه الحجة أن الدول يجب ألا تلتزم بالمبادئ العالمية لعدالة التوزيع. بمعنى أن هذه الحجة لا تثبت أنه لا توجد مبادئ عالمية للعدالة تربط الدول وفاعلين آخرين. السبب في هذا هو أنه بينما نعتقد بأن المؤسسات (مثل الدول أو النقابات العمالية أو الكنائس أو الحركات الاجتماعية) من حقها أن تمثل الغايات التي يسعى إليها أعضائها (بل وربما يكون الواجب المنوط بها أن تفعل ذلك)، هذا لا يستتبع أنها تستطيع أن تفعل ما تريد. نعتقد أنها تستطيع أن تسعى إلى غاياتها في سياق إطار كلي منصف. لذلك بينما أن زعماء المؤسسات الاجتماعية (مثل النقابات العمالية أو الكنائس) عليهم واجب رعاية مصالح أعضاء هذه المؤسسات، إلا أن هذا لا يعطي تلك المؤسسات الحق أن تأخذ ما ليس لها، أو أن تقتل الناس، حتى إن كان هذا العمل يخدم مصالح الأعضاء. واجبها نحو مواطنيها ينطبق داخل منظومة من المحاور تحددها نظرية للعدالة. ولذلك لكي يرفض الواقعيون النظرة العالمية يجب عليهم أن يعترضوا على التعريف الذي تطرحه تلك النظرة لهذه المحاور، وهو ما لا تفعله هذه الحجة. وبالتالي تفشل الحجة موضع البحث في تقويض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع[٩٧].

(١٤)

حان الوقت لكي نختتم هذا الفصل. عالجت في هذا الفصل الكثير من الموضوعات وقد يكون من المناسب أن أوجز ما انتهيت إليه من نتائج. ووجهة النظر التي طرحتها هي أن:

١) التعريفات التعاقدية للعدالة العالمية يمكنها أن تتغلب على اعتراضين إلا أنها في نهاية المطاف تعريفات غير مقنعة،

٢) التعريفات النتائجية للعدالة العالمية يمكنها كذلك أن تتغلب على بعض الاعتراضات الشائعة ولكنها تعريفات غير كاملة وغير محددة،

٣) نظرة أولوية الحقوق معقولة في ظاهرها ولكنها غير كافية،

٤) المنطق العقلاني الذي يشكل أساس النظريات التقليدية عن عدالة التوزيع على المستوى المحلي، يبرر في واقع الأمر التطبيق العالمي لتلك النظريات (دعوى عالمية النطاق من المستوى الثاني) وهذا يرجع إلى أنها تعتمد على تصور عالمي عن الشخصية الأخلاقية،

٥) حجج النظرة العالمية تتفق مع الهيكل المنطقي للحجة العامة،

٦) يمكن لنا أن نتعرف على مبادئ أربعة مقبولة ظاهريا لعدالة التوزيع على المستوى العالمي.

بعد ذلك يعالج هذا الفصل بالتحليل حجتين لجون رولز، وينتهي إلى أن

٧) استناد رولز إلى مبدأ التسامح (إزاء المجتمعات غير الليبرالية) لا ينجح في دحض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع،

٨) حجة رولز (وكذلك حجة ميللر) عن المسؤولية، حجة ناقصة وتعتمد على قياس مشكوك في صحته.

بعد ذلك انتقلت في هذا الفصل لبحث ثلاث دعاوى للنظرة القومية، وسقت الحجة على أن:

٩) الحجج على أن مشروعات عدالة التوزيع غير ممكنة عمليا حجج غير مقنعة،

١٠) الحجتان القائلتان بأن الأشخاص عليهم التزامات خاصة بعدالة التوزيع فقط نحو زملائهم في القومية غير مقنعتين،

١١) الدعوى بأن الأشخاص لهم حقوق عالمية ولكن واجب أداء هذه الحقوق يقع على عاتق زملائهم في القومية، دعوى غير مقنعة.

وأخيرًا ناقشت دعويين للنظرة الواقعية:

١٢) الدعوى السلبية بأن المشروعات العالمية لعدالة التوزيع مثالية أو طوباوية ولا يمكن تنفيذها عمليا،

١٣) الدعوى بأن الواجب التوزيعي الوحيد على الدول هو واجب تعاقدي لتحسين أحوال أعضائها إلى الحد الأقصى.

وبعد أن نظرنا الآن في المبادئ العالمية للعدالة السياسية والمدنية والمبادئ العالمية لعدالة التوزيع، السؤال الطبيعي الذي نسأله هو ما هي المؤسسات السياسية التي تكون أكثر ملائمة على ضوء هذه المثل العليا. وهذا هو موضوع الفصل الخامس.

الهوامش

(١) للإطلاع على حصر جيد لوجهات النظر المتنافسة حول العدالة التوزيعية العالميــة يمكــن الرجوع إلى Brown (1992:155-192، 1997b: 273-279) و O'Neil (2000: 115-142) و Jones (1999).

(٢) لمناقشة مفيدة للمسائل موضوع البحث انظر Jones (1999: 2-8)

(٣) لمزيد من المناقشة لهذه الاحتمالات وللدفاع عن وجهة نظر رابعــة انظــر G. A. Cohen (1989: 906-944)).

(٤) انظر على سبيل المثال Barry (1999c: 182-187). تركز مناقــشة Barry علــى حجــة مشهورة يعطيها Peter Singer: (1972:229-243). ويقترح أن أفضل تفسير لها ليس أنها دعوى حول "العدالة" ولكن حول "الإنسانية". ونناقش حجتة في القسم الرابع من هذا الفصل.

(٥) بشكل عام الالتزام بالمبادئ الأساسية للعالمية يمكن أن يبرر التزامات خاصة تجاه زملائنــا في القومية حيث توجد علاقة متبادلة بين الأسباب التي يعتقد أنصار العالمية أنها تبرر إعادة التوزيع من ناحية والانتماء القومي من ناحية أخرى. انظر Goodin (1988: خاصــة ص ٦٦٣-٦٦٤ وأيضا ص ٦٧٨-٦٨٨)، و Barry (1996: 431) و Jones (1999: 130-131، 133-143).

(٦) لتمييز مشابه انظر Miller (1998: 166-167).

(٧) كما يفعل moellendorf (2002a:39-43، 48-50، 72، 129).

(٨) ارجع أيضا إلى Caney (1999a) لنقد الدعوى بأن الأشخاص عليهم التزامات خاصة بعدالة التوزيع لزملائهم في القومية.

(٩) انظر Pogge (1992a: 90-101، 1994a: 90-89، وخاصة ٩٠-٩١، ١٩٩٥: ١١٣-١١٩)

(١٠) تنطبق نقطة مماثلة أيضا على وصف أونيل للعدالة. وتقول بأن الناس ملتــزمين بواجــب العدالة تجاه الآخرين فقط إذا كانت هناك روابط تربطهم بهم بشكل أو بآخر (١٩٩٤: ٨١-٨٣، ١٩٩٦: ١٥٠-١٠٦، ١١٢-١١٣) وتقول بعد ذلك أنه نظــرا للمــستوى العــالي للروابط العالمية، نطاق العدالة في عالمنا هو كذلك إلى حد كبير (١٩٩٦: ١١٣-١٢١).

(١١) للرجوع إلى مناقشات سابقة انظر Pogge (1992a: 96-97).

(١٢) دعا Barry أيضا في كتابات سابقة إلى مساواة عالمية في المـوارد(١٩٩١d: 237-239، (1991c: 196-203

(١٣) دافع David Richards أيضا عن مبدأ الاختلاف العالمي (١٩٨٢: ٢٨٧-٢٩٣، خاصـة ٢٩٢-٢٩٣). ويدافع أيضا عن مبدأ " المعونة المتبادلة" وهـذا المبـدأ يتطلـب مـساعدة المحتاجين.

(١٤) انظر أيضا Bader (1997)،وكذلك Barry و1992) Goodin (1992) وبلاك (١٩٩١)، خاصة ص ٣٦٠-٣٦٢، ٣٧٣-٣٧٧).ويرى بعض الذين يدافعون عن الرأسمالية العالمية بطبيعة الحال أن الأسواق المفتوحة (أمام السلع وعوامل الإنتاج والتمويل وكذلك أمام العمالة) هي أفضل وسيلة لتحسين أحوال الذين هم أسوأ حالا.

(١٥) يثير P. Jones نفس النقطة (١٩٩٤:١٦٧) وTeson (1998:111).انظر أيضا C.Jones .((1999:8

(١٦) السؤال هو: إذا تأكدت هذه الفرضية فيما يتعلق بالعدالة السياسية والمدنيـة، ألـيس مـن المستغرب ألاّ تنطبق أيضا على عدالة التوزيع.

(١٧) لدفاع Poggeعن الموقف الأصلي العالمي انظـر (١٩٨٩: ٢٤٦-٢٥٩). يـدافع Pogge أيضا عن مبدأ اختلاف عالمي (انظر على سبيل المثال (١٩٨٩:٢٥٠-٢٥٣). وضع الذين في أسوأ حال على المستوى العالمي له تأثير كبير جدا حتى وإن لم يكن له أولوية مطلقة.

(١٨) عن هذا النقد انظـر Brown (1992: 176، 180، 1993: 521-522، 1997b: 289-290، .(2002b: 173

(١٩) النظرة المؤسسية عند Pogge تظهر في جميع كتاباته عن عدالة التوزيع. لأمثلة واضـحة انظر (١٩٨٩: ٢٦٢-٢٦٣، ٢٧٣-٢٨٠). عن مناقشة Pogge النقدية الهامة ورده علـى نقد Barry لـ Beitz انظر (١٩٨٩: ٢٦٣-٢٦٥).

(٢٠) يدافع مـولندورف أيضا/مثل بوج وبيتز وسكانالون عـن مبـدأ الاخـتلاف العالمـي (a: 80-81٢٠٠٢)

(٢١) قارن مورفي (١٩٨٩:٢٧٣).

(٢٢) يرى شو أيضا هذا التمييز في مناقشته المستفيضة للنظرة التفاعلية والنظـرة المؤسـسية .(a: 164-166 ١٩٩٦

(٢٣) يثير بيتز نقطة مماثلة في مقال نشر بعد الطبعة الأولى من كتابه Political Theory and International Relations (1983: 595). قارن أيضا Buchanan (1999b: 72)

(٢٤) انظر أيضا بوج (١٩٨٩: ٢٤٧، b: 198١٩٩٤).

(٢٥) انظر أيضا رفض Pogge للعنصر غير المؤسسي عند Beitz(1998: 241) وكذلك نقده لمبدأ الموارد عند Beitz(1989: 251-252).

(٢٦) لتحليل أوفى انظر Caney a تحت الطبع.

(٢٧) ويجب هنا أن نؤكد على أن Pogge لا يرفض الواجبات الإيجابية للعدالة. ويرغب أن يظل على موقف الشك في هذه المسألة. وهدفه الرئيسي هو القول بأننا علينا واجبات سلبية تقضي بألا نؤيد أي مشروعات مؤسسية غير عادلة، وأن نثبت أن احترام هذا المبدأ من شأنه أن يمنع قدرا كبيرا من الفقر والمعاناة. استراتيجيته في أحسن الأحوال هي القول بأننا لا نحتاج إلى مواقف إيجابية لأننا نستطيع أن نحقق كل ما هو ضروري عن طريق فكرة الواجب السلبي بألاّ نفرض على الناس مؤسسات غير عادلة.

(٢٨) للرجوع إلى تحليل أكثر شمولا لهذه الاعتبارات انظر Caney a تحت الطبع، وأقول فيه بوجود واجبات إيجابية للعدالة لضمان ألا يعاني أحد من الجوع.

(٢٩) لمناقشة مفيدة انظر Shue(1996a: 164-166، 1996b خاصة ص ١١٧، ١١٩، ١٢٦).

(٣٠) للرجوع إلى موقف Richards انظر أيضا (١٧١: ١٣٨-١٤٠).

(٣١) توجد هامش بعد كلمة 'good' يشير إلى محاضرات Rawls 1980 عن Kantian Constructivism في Moral Theory (1983: 595، قارن أيضا ص ٦).

(٣٢) يبدو أن Beitz يرى في كتاباته الأحدث، على نحو مشابه لما جاء في كتابه، الأهمية الأخلاقية للاعتماد الاقتصادي المتبادل.(Beitz (1999b: 516-518،521-518، خاصة ص ٦٢٣-٥٢٤). انظر أيضا (c: 200-205١٩٩٩)

(٣٣) ركزت في هذا القسم حصريا على أعادة عرض نظرية Rawls وفقا للنظرة العالمية. وبالطبع ينبغي أن نلاحظ أن هناك نظريات تعاقدية أخرى عن العدالة التوزيعية العالمية. على سبيل المثال يستخدم Barry نظريته التعاقدية للدفاع عن أربعة مبادئ للعدالة التوزيعية العالمية (١٩٩٨: ١٤٧-١٤٩). ونظرا لأننا نقدنا المنهج النظري الذي يستخدمه Barry بإسهاب في الفصل الثالث، لن ندخل في هذا الفصل في الدفاع الذي يقدمه.

(٣٤) للرجوع إلى تأكيدBeitz الصريح لفكرة الشخصية الأخلاقية ولعدم أهمية قومية الشخص أو مواطنته فيما يتعلق بحقوقه. انظر Beitz (1979: 417-420، 1983: 595-596، 1988a: 191-193، 1994:124-125).

(٣٥) عن أحدث وجهات نظر Singer انظر (٢٠٠٢: ١٥٠-١٩٥).

(٣٦) وجدير بالذكر أن Singer يعتقد أن حجته تطرح دعوى حول العدالة.

(٣٧) قارن (Waldron) (1990: 267-271). انظر بصفة عامة مناقشة Jones لفكرة ما تفرضه القواعد الأخلاقية من مشقة. (١٩٩٩: ٣٣-٣٩).

(٣٨) لمناقشة Scheffler لطبيعة "حقوق الفاعل" انظر (١٩٨٢: ١٤-٢٦) ولمناقشته للتبرير المنطقي لهذه الفكرة انظر (١٩٨٢: ٤١-٧٠) وخاصة ص ٥٦-٧٠).

(٣٩) عن الصفة النتائجية لمبدأ "حماية الضعفاء" انظر (Goodin (1985: 109-114). ولكن Goodin يشير إلى أن هذه المبدأ يتفق مع وجهات النظر غير النتائجية بل وربما تقبله وجهات النظر تلك.

(٤٠) انظر حجة Scheffler بأن النزعة النتائجية يجب أن تكون حساسة للتوزيع. ليس من الضروري أن تحقق الحد الأقصى من النتائج الجيدة وربما تسعى بدلا من ذلك إلى أن تضمن توزيع عادل للنتائج المرغوبة (١٩٨٢: ٢٦-٣٢، ٧٠-٧٩). ويسمي Scheffler نظريته، والتي تجمع بين حقوق الفاعل والحساسية لكيفية توزيع ما يضمن الحياة الكريمة "الهجين التوزيعي" (١٩٨٢: ٣٢ وقارن ص ٣٢-٤٠).

(٤١) وهذا يتفق منطقيا مع وصف الحقوق السياسية والمدنية الذي أشرنا إليه في الفصل الثالث. ونتذكر أن هذا الوصف يستند على مثل احترام الأشخاص، ويقول أن احترام الأشخاص يعني احترام مصالحهم على قدم المساواة، والدفاع عن حقوقهم السياسية والمدنية، على أساس أن هذا هو أفضل ما يدعم مصالحهم على قدم المساواة. وبالتالي يهتم بالنتائج ولكنه، وهذه نقطة شديدة الأهمية، على خلاف النظرية النتائجية التي نقدناها في النص، يحتوي على نظرية تقوم على أساس المثل الأعلى لمعاملة الأشخاص باحترام. لذلك رغم اهتمام هذه النظرية بالنتائج، فهي ليست نظرية نتائجية بالمعني الذي سبق أن نقدناه. ليست ملتزمة بالحد الأقصى، ولا تحتاج إلى أن تكملها نظرية عن الحقوق، لأنها تقوم على أساس الحق في المعاملة على قدم المساواة، كما أنها ليست غير محددة.

(٤٢) يسلم Scheffler بهذا.

(٤٣) المبدأ الذي تقوم عليه نظرية المنفعة عند Singer يقر هذا أيضا. ويستند إلى التكافؤ في الوضع الأخلاقي للأشخاص(١٩٧٩: ١٤-٢٣ خاصة ص ٢٣). هذا المبدأ سينتج عنه بالطبع مبادئ عالمية.

(٤٤) لتحليل Pogge لفكرة حقوق الإنسان انظر (Pogge (1992a 89-101، 1995: 103-120، 2000: 45-69). وكما رأينا في القسم الثالث من هذا الفصل، عمل Pogge في إطار

النظرية التعاقدية للعدالة عند Rawls ، سعيا إلى تطبيقها على النطــاق العــالمي(١٩٨٩: الجزء ٣). ولكنه في وقت لاحق غير موقفه.

(٤٥) لبيانه عن الأنماط السبعة للحقوق التي يجب حمايتها باسم الاستقلال الذاتي انظر (١٩٩٥: ١٩٢-١٩٤).

(٤٦) لوصف آخر للمبادئ العالمية لعدالة التوزيع على أساس الحقوق، انظر Beetham.

(٤٧) عن مفهوم Shue للحق الأساسي انظر (١٩٩٦a: 18-20).

(٤٨) لنقد مماثل انظر أيضا Nickel (1987: 103-104).

(٤٩) يتفق Jones أيضا مع Shue في دفاعه عن حق الإنسان في الحصول على وسائل العيش الضرورية: انظر (١٩٩٩: ٥٩-٦١).

(٥٠) يقول O'Neill أن وصف نظريات الحقوق لمن الذي يتحمل التزامــات حقــوق الرعايــة الاجتماعية وصف غير كاف، ويفضل نظرة أولوية الالتزامات.

(٥١) لهذا النمط من التفكير انظر C.Jones (1999: 66-72) وخاصة س ٦٨-٦٩). ويجــب أن نقارن بين موقف Shue وموقف Pogge. ويشترط Pogge على غير ما يفعل Shue، كما سبق أن رأينا، أن واجبات عدالة التوزيع تقع فقط على عاتق الزملاء الأعضاء في الكيان المؤسسي (١٩٩٤a: 91-93). ونظرا لأنه يقبل العولمة، يعتقد أن هذا الواجــب (واجــب إنشاء ودعم مؤسسات تحمي حقوق الإنسان) ينطبق عالميا (١٩٩٤a: 91-98). ومعنى هذا أن الأثرياء عليهم واجب إنشاء ودعم مؤسسات تحمي حقوق الإنسان للجميع.

(٥٢) انظر C. Jones لقبول وتأييد هذه النقطة (١٩٩٩:٦، ٨).

(٥٣) هذه النقطة صحيحة كذلك عن الدفاعات الأخرى التي تقدمها نظرة أولوية الحقــوق عــن المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. لننظر في نظرتين أخريين لأولوية الحقوق. علــى ســبيل المثال يدافع Hillel Steiner عن حق كل شخص في الحصول على نصيب متــساو مــن الموارد الطبيعية (١٩٩٤:٢٦٢-٢٦٥،٢٧٠). ويوضح أن السبب فــي تأسـيس حقــوق الأشخاص في هذه الموارد لا يعتمد على جوانب تعسفية مثل الانتماء القومي. وأن المنطق التي تقوم هذه الحقوق على أساسه تتولد عنه حقوق عالمية. وهذا صحيح سواء كان الحق مدنيا أو سياسيا. وذلك مثل الحق في عدم التعرض لإطلاق النار(١٩٩٤:٢٦٢)، أو حــق اقتصادي (مثل الحق في الموارد المادية (١٩٩٤:٢٦٥). ويصدق هذا أيضا على دفاعــه عن الحق غير المشروط في الحصول علــى دخــل أساســي. ويــرى Pariijs Van أن الأشخاص لهم الحق في الحصول على دخل دون شــروط حتــى يمكــنهم أن يــستمتعوا

بالحـــرية. عـــلاوة على ذلك تبين حجته أن جميــع الأشخاص لهــم هــذا الحق: انظـــر Van Parijis(1995: 227-228). ويدافع في كتابه عن الحرية الحقيقية "للجميع".

(٥٤) نلاحظ أن Pogge يقول نفس الشيء. انظر Pogge(1989:247، 198 :1994b). للرجوع إلى تفاصيل مهمة عن هذه النقطة انظر Pogge(1992b: خاصة ٨٨-٩٠)، ٩٢-٩٥).

(٥٥) لوجهة نظر مهمة لم ترد في هذا التحليل انظر O'Neill(1986،1996).

(٥٦) تنطبق هذه النقطة أيضا على حجج أخرى على المبادئ العالمية لعدالة التوزيع التـــي لـــم نتعرض لها بالبحث. وهذه على سبيل المثال من السمات الواضحة في تبرير Viet Bader لتحليل عدالة التوزيع وفقا للنظرة العالمية: وهذا يؤكد الشخصية الأخلاقية العالميـــة وفـــي الوقت نفسه يدفع بعدم أهمية القومية (Bader 1997: خاصـــة ٣٢-٣٣). انظـــر أيـــضا (Carens (1987:252،256.

(٥٧) انظر أيضا (Barry (1991d: 226،1998:146.

(٥٨) قد يبدو O'Neill مثال مناقض لهذه الدعوى لأنه ينقد محاولات الدفاع عن النزعة العالمية التي تستند على وصف "المكانة الأخلاقية" أو "الاعتبار الأخلاقي" للأشخاص (١٩٩٦: ٩٤) على أساس أن هذه المفاهيم الميتافزيقية غارقة في الخلافات (١٩٩٦: ٩١-٩٦).

(٥٩) للرجوع إلى رأي يتناقض مع الرأي الذي دافعنـــا عنه في هذه الفقرة انظر تحليل Molly Cochran الهام للدور الذي تلعبه تصورات "الشخصية الأخلاقية" في الحجج التي تـــساق على النزعة العالمية، يقـــول (Cochran :1999 الفـــصل الأول) أن التحليـــل العـــالمي للشخصية الأخلاقية لا يوجد سوى فقط في بعض تبريرات النزعة العالمية (مثل كتابـــات Beitz) ولا يوجد في غيرها (مثل كتابات Pogge) (1999: 30، 40-41, 44-49).

(٦٠) دافع بعض الفلاسفة عن المثل الأعلى لتكافؤ الفرص عالميا، من هؤلاء: Barry (1991d: 226، 237-239) و Pogge (1994b: 169). للرجوع إلى دفاعي عن هذا المبـــدأ انظـــر Caney (2000a 169).للرجوع إلى تصور مختلف لتكافؤ الفرص عالميا وتبرير منطقـــي مختلف لهذا المبدأ انظر Buchanan (2000: 711،714). وينأى Buchanan بنفسه بشكل واضح عن الرأي الذي أؤيده (٢٠٠٠: ٧١٢، هامش ١٤). ويدافع Moellendorf أيـــضا عن فكرة تكافؤ الفرص عالميا (٢٠٠٢a: 48-50، 78-80). ونلاحظ أيضا أنه على النقيض مع الموقف الذي يدافع عنه في كتابه، يتخذ منظورا "مؤسسيا" في حجته، لأنه يعتمد علـــى وجود اعتماد متبادل عالمي. انظر القسم ٣ من هذا الفصل. لنقد فكرة تكافؤ الفرص عالميا انظر (Boxill (1987.

(٦١) لمزيد من المناقشة والنقد لمبدأ المساواة في الأجر على هذه الأسس انظــر Shue (1983: 274-283، خاصة ٢٧٤-٢٧٨) و Lehman (1986:155-62).

(٦٢) لمناقشة وافية للطرق المختلفة التي يمكن بها القول بأن المجال العالمي يختلــف اختلافــا أساسيا عن المجال المحلي (ورد أنصار العالمية على كل منهــا) انظــر Beitz (1999c: 154-161 وكذلك ١٣-١٦، ١٩٩٩b: 521-524).

(٦٣) وهذا يوضح النقطة التي سبق أن جاءت في الفصل الثالث (القسم ١) بأن معيار التوافق مع المجال المحلي لا يتطلب أن نطبق نفس المبادئ على المجلين المحلى والعالمي معا. يمكن أن نطبق مبادئ مختلفة إذا أمكن لنا أن نعطي سببا وجيها للاختلاف بين المجالين.

(٦٤) لنظرة مشابهة إلى حد ما لنظرية Rawls انظر كتاب Nardin المهــم Law, Morality and the Relations of States (1983). وكما ذكرت في الفصل الأول / القسم ٣، يميز Nardin بين تصورين للأخلاقيات الدولية. وفقا للتصور "العملي" الدول ملتزمة بواجــب احترام استقلال الدول الأخرى والمساواة بينها. وفقا للتصور "الهادف" الدول عليها واجب أن تدعم مثلا أعلى (سواء دين مثل المسيحية أو أيديولوجية مثــل الــشيوعية أو برنــامج عالمي) (١٩٨٣: الفصل ١). ويسوق Nardin الحجة على التصور الأول وضد التصور الأخير على أساس أن مجتمع الدول الذي يعمل وفقا للتصور العملي يحمي التنوع (١٩٨٣: ٥، ١٢، ٢٢، ٢٤، ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣١-٢٣٢، ٣٠٥، ٣٢٢-٣٢٤ و ١٩٩٢: ٢٣-٢٤)

(٦٥) يشير Rawls إلى كتابات Shue (1996a:23) و Vincent (1986) عن الحق في وســائل العيش الضرورية.

(٦٦) يوجد هامش بعد كلمة "regime" يشير فيه Rawls إلى القسمين ١٥ و ١٦ من (١٩٩٦b): انظر (١٩٩٩b: 37. تذييل ٤٣).

(٦٧) يوجد عدد من المناقشات الضافية لكتاب The Law of Peoples. وتشمل Beitz (2000: 669-696) و Brown (2000: 125-132 و ٢٠٠٢a، و Brown (2000: 125-132 و ٢٠٠٢a) و Buchanan (2000: 697-721) و Kuper (2000: 640-674) و Pogge (2001b: 246-253)).

(٦٨) يثير الكثيرون من أنصار النظرة العالمية هذه النقطة ضد Rawls، انظر على سبيل المثال Beitz (1983:593، 595-596) و Pogge (1989: 247) و Singer (2002: 176-177).

(٦٩) لاعتبار إضافي انظر Pogge (1994b: 213-214).

(٧٠) للمراجعة الشاملة للكتابات حول هذه المسألة العملية انظر Michael L. Ross (1999: 297-322). ومن الغريب أن Rawls نفسه يسلم دون قصد بأن المجتمعات تكون أحيانا مغلوبة على أمرها لأنها "تفقد... الموارد التكنولوجية والمادية التي تحتاجها لتكون مجتمعات جيدة التنظيم" (١٩٩٩b: 251-253).

(٧١) لبعض الأمثلة انظر Brown(2000:130-131) و Buchanan (2000: خاصة ٧٠٣-٧١٢) و Hurrell (2001:48) و Pogge (2001b: 251-253). انظر أيضا Caney (2002a): القسمين ٤ و٥).

(٧٢) لمزيد من مناقشة هذه الحجة انظر Elfstrom (1983: 712-714) و Jones (1990: 48-49 و ١٩٩٤: ١٦٦-١٦٧).

(٧٣) يثير الكثيرون هذه النقطة، انظر على سبيل المثال Beitz (1999b: 527-528 و ٢٠٠٠: ٦٩٢) و Caney (2000a: 142-143 و ٢٠٠٢a: 116) و Green(1996: 200) و Jones(1990:49).

(٧٤) جدير بالذكر أن Millet يسلم بأنه من الممكن وجود أسباب كثيرة مختلفة تفسر عجز الدولة عن حماية الأحقية الاقتصادية للشعب. ويبحث أربع تفسيرات ممكنة ونتائجها على واجبات من هم خارج الدولة في Miller (1999: 201-204). انظر Caney (2003: 304-307) لتقويم المناقشة.

(٧٥) كما يشير Barry، نقبل إعادة التوزيع داخل الدولة حتى لو كنا نعطي للعائلات قدرا كبيرا من الاستقلال (١٩٩٩:٥١). تمتع مؤسسة بالاستقلال الذاتي لا يعني أنها تتنازل عن أحقيتها في الاستفادة من توزيع الموارد.

(٧٦) عرضت هذه الحجة عرضا كاملا في موضع آخر: قارن Caney (2003: 303-305).

(٧٧) لمزيد من المناقشة انظر Caney (2000a: 139-144: 2002a: 114-117).

(٧٨) عن هذا النمط من التفكير انظر MacIntyre (1984: 17) و Miller (1988: 650-651 و ١٩٩٥: ٥٧-٥٨) و Rotry (1989: 190-191، 198).

(٧٩) تؤكد هذا الخط من النقاش Margaret Caovan (1996: 3، 28، 30-32، 34-35 و ١٩٩٦b: 73-75، 78) و Miller (1988:661، و١٩٨٩ خاصة ٥٩-٦٠، ٦٨ و ١٩٩٥: ٩٣-٩٦ و١٩٩٧: ٧٠ و٢٠٠٠: ٣١-٣٢) و Tamer (1993:118).

(٨٠) لنقطة مقنعة في هذا الموضوع انظر Goodin (1992a:249) و قارن بشكل عام ١٩٩٢a: 248-249، 252-254).

(٨١) لمزيد من التعليقات التي تشك في مدى قدرة الإحساس بالقومية على أن يؤدي إلى التطبيق الفعال لنظم العدالة انظر Arthur Ripstein (1997: 214-216).

(٨٢) لأكثر كتابات Miller معالجة شاملة لهذه النقطة حتى الآن انظر Miller (2000c). لكتاباته المبكرة عن مبادئه المفضلة للعدالة التوزيعية الدولية انظر Miller (1995: 104-105 و ١٩٩٩: ١٩٨-٢٠٩).

(٨٣) انظر Goodin (1985: 167). ينقل Goodin أيضا عن Beitz (1999c: 155-156) وعن Singer. الأجزاء ذات الصلة بالموضوع التي ينقلها عن Singer هي (١٩٧٢: ٢٣٧). انظر أيضا Beitz (2000:286) عن هذه النقطة.

(٨٤) لمناقشة مستفيضة انظر Geras (1995: 78-81 وخاصة ٧٨).

(٨٥) انظر أيضا Andreas Follesdal (تحت الطبع. انظر III. 1.5) و C Jones(1999: 137-147). لمناقشة مستفيضة لعلم النفس الأخلاقي انظر بشكل عام وصف Barry للرغبة في التصرف بطريقة معقولة ويمكن تبريرها (١٩٨٩: ٢٨٤-٢٨٥، ٣٦٣-٣٦٤) ومناقشة Rawls للرغبات التي تعتمد على مبادئ، والرغبات التي تعتمد على تصور عقلي.

(٨٦) للمزيد من المناقشة انظر Caney (1999a: 130-132).

(٨٧) يدفع Miller بمثل هذه الدعاوى (١٩٩٥a: الفصل الثالث والفصل الرابع: ٨٣-٨٥) و Tamir (1993: 104-111). يشك البعض فيما إذا كان من الممكن تفسير الالتزامات التي تكـ ـ أقوى عندما تقترن بهويتنا الاجتماعية على أنها التزامات بالعدالة. انظر على سبيل المثال Sandel (1982: 179).

(٨٨) انظر أيضا Buchanan (1989: 874-876 وخاصة ٨٧٤) و Dowrkin (1986a: الفصل السادس، خاصة ١٩٩٩-٢٠٤) و Friedman (1991 خاصة ٨١٩-٨٢١، ٨٨٥) و C.Gones (1999: 127-130) و Mason (1997: 189-209، خاصة ١٩٧-٢٠٠) و A. Gohn Simmons (1996 خاصة ٢٦٤، ٢٦٦-٢٦٧. ٢٦٩-٢٧٠). كذلك يسوق Daniel Weinstock حجة مقنعة بأن مدركاتنا البديهية لا تبين بوضوح أن الأشخاص عليهم التزامات نحو زملائهم في القومية.

(٨٩) عن هذه النقطة انظر Caney (1999a: 128-133). ويطرح Moellendorf أيضا نفس هذه النقطة: انظر (٢٠٠٢a: 72).

(٩٠) انظر أيضا Freeman (2000:72).

(٩١) ويسوق Miller حجة أخرى على "تخصيص الواجبات". ويرى أنه لن يكون من المناسب أن نلقي على جميع بني البشر واجبات لأننا عندما نعهد إلى وكالات خارجية بأن تنفذ المبادئ العالمية للعدالة سيكون في ذلك تبريرا للتطفل على الناس وانتهاكا لحقوق الأمم في أن تحكم نفسها (Miller 1995: 77-78، قارن أيضا Brown 1992: 168-169، 171 و١٩٩٣: ٥٢٢). لذلك تقع واجبات حماية الحقوق العالمية على عاتق الزملاء في القومية. ولا يتسع المجال لمناقشة أوفى لهذه الحجة. ولكن يجب أن نضع في الاعتبار نقطتين. أولا تعتمد دعوى هذه الحجة بأن الخارجيين ليست عليهم التزامات، على الافتراض بأن التدخل يكون مطلوبا، وهذه دعوى محل خلاف. من المؤكد وجود طرق لمساعدة أمة من الأمم دون أن ينال هذا من استقلالها في شئ (Bsrry 1996: 432-433 و Green 1996: 200). وهذه الافتراضات العملية موضع خلاف. كذلك الافتراضات المعيارية للحجة أيضا موضع خلاف. ولكي ينجح نقد الحجة للواجبات العالمية عليها أن تثبت أن الحكم الذاتي القومي له قيمة حتى عندما يؤدي إلى قرارات تعود بالكارثة. وسنناقش قيمة الحكم الذاتي ومزايا وعيوب التدخل في الفصلين الخامس والسابع. ولكن يمكن لنا الآن القول بأن الحجة موضع البحث تعظّم الدولة القومية لأنها تنسب إليها قيمة بشكل مستقل عن تأثيرها على الحياة الإنسانية. ويمكن لنا أن نسأل ما هي قيمة حق تقرير المصير عندما يؤدي إلى وضع يفقد فيه الناس أحقيتهم؟ عندما تنفذ حكومة قومية سياسات تنكر على الناس الحقوق والأهلية الأساسية عندئذ ما هي القيمة الكبيرة لعدم التدخل؟ لعرض واف لهذه المسألة انظر Caney .((2000a: 135-139

(٩٢) لتحليل نقدي جيد للواقعية انظر (Barry (1991b: 159-181، Brimlayer (1994) و Donnelly (1992: 85-111)) و Goodin (1992a: 248-264) و Thomson(1992: 27-43).

(٩٣) لمثل هذا الشك انظر التحليل النقدي للضريبة الصادر عن وزارة الخزانة في المملكة المتحدة (UK HM Tresury) (2001): xii-xiii). اللجنة الدولية للتنمية في المملكة المتحدة أكثر تعاطفا ولكنها غير مقتنعة حول إمكانية فرض الضريبة (٢٠٠٢:٢٥-٢٧). للرجوع إلى نقد عام لضريبة توبين انظر Garber و Taylor (1995).

(٩٤) عن النقطتين الأخيرتين انظر أيضا Jetin و Brunhoff(2000: 208، وأيضا ٢٠٧-٢١٠ بشكل عام).

(٩٥) كذلك أشار عدد من الذين كتبوا عن هذا الموضوع إلى دعوى الحجة الواقعية بأن أفضل طريق لتحقيق الحياة الكريمة هو أن تعمل الدول على خدمة مصالحها القومية الخاصة.

مثل هذه الحجج تعطي نقدا عالميا للمساعدات الدولية (ولا تفيد أحدا) وتبريرا عالميا للسعي إلى المصلحة القومية (هذا أفضل ما يحسن مستوى المعيشة للجميع). عن هذا التقارب بين النزعة الواقعية والنزعة العالمية انظر أيضا: Mapel و Nardin (1992:300) و Mason and Wheeler (1996، خاصة ١٠٠-١٠٦) و Thopmson (1992:28).

(٩٦) انظر أيضا Goldman (1982: 240).

(٩٧) لمزيد من المناقشة لهذه الحجة انظر Beitz (1999c: 24) و Cohen(1984: 300) و Dower (1998: 31،37-8). انظر أيضا مناقشة Buchanan المفيدة لواجبات الدول. انظر بصفة خاصة نقده لما يسميه "الرابطة التقديرية" وهو الرأي القائل بأن الواجب الأول للدول هو حماية مصالح أعضائها (١٩٩٩a: 74-82) وكذلك بصفة خاصة مناقشته للمبدأ الواقعي عن خدمة المصالح القومية (١٩٩٩a: 82-87). لمزيد من المناقشة للدور المشروع للسلطات المنتخبة ديمقراطيا والحدود على واجباتها بأن تكون متحيزة انظر المناقشة الممتازة في Pogge (1988a: 464_496، خاصة ٤٧٤-٤٧٦).

الفصل الخامس

البنية السياسية للنظام الدولي

علم السياسة، وإلى حد لا يكاد أن يكون أقل منه، علم الاقتصاد السياسي، يتم تدريسهما حتى وقتنا الحاضر بتحيز قومي، بتأكيد مفرط على الدولة ومشكلاتها... لذلك يحتاج علم السياسة وكذا علم الاقتصاد السياسي إلى أن يوسعا آفاقهما. يحتاجان إلى كتابتهما من جديد ليكون العالم هو مسرح اهتمامهما، ورفاهية الإنسانية هي الموضوع... لا يزال من الممكن بطبيعة الحال أن ننتهي إلى نتيجة بأن الدولة، كما نعرفها، هي الأداة الأفضل المتاحة للتقدم الاجتماعي. ولكن من الممكن أيضا، وبنفس الدرجة أن نصل إلى النتيجة المضادة، وأن نقرر أن الدولة في شكلها الحالي هي بالأحرى عقبة في طريقنا نحو مثل عليا متحضرة.

(David mitrany (1933: 97 – 98

العرض الكامل لنظرية سياسية عالمية يجب أن يعالج مسألة المؤسسات السياسية الملائمة. كيف يجب أن تكون البنية السياسية للعالم؟ هل يوجد ما يدعو إلى وجود مؤسسات سياسية عالمية؟ إذا كان الأمر كذلك . فما الشكل الذي يجب أن تتخذه هذه المؤسسات؟ وهل يجب أن تكون مكمّلة للدول، أم أن تحل محلها؟ في الحقيقة هل يجب أن يكون هناك نظام دول؟ إن كان الأمر كذلك فما الدور، إن كان ثمة دور، الذي يجب أن يعطى للأمم؟ هل هناك ما يبرر الحق القومي في تقرير المصير، سواء كدولة قومية أو كسلطات سياسية أدنى من الدولة؟ هذه بعض المسائل التي أسعى في هذا الفصل إلى معالجتها. وأي إجابة على أي من هذه الأسئلة يجب أن تأخذ في الاعتبار المسألتين التاليتين.

أولا: أين ترسم الحدود السياسية؟ هل يجب تعريف الحدود على أساس منطقة أو أراض معينة؟ أم هل يجب تحديد الأشخاص الذين يخضعون لحكم وحدة سياسية وفقا لمعايير أخرى؟ إذا كانت هناك حدود وفقا للأراضي، هل يجب رسم خريطتها على أساس الخطوط الجغرافية للجماعات التي تنتمي إلى نفس القومية؟ أم حول نظم الاعتماد المتبادل اقتصاديا؟ أم حيث يختار الناس أنفسهم رسم هذه الحدود؟

ثانيا: إلى أي مدى يجب أن نعطي أهمية أخلاقية للحدود السياسية؟ هل تسمح هذه الحدود للكيانات السياسية بالسيطرة الكاملة على مواطنيها أم أنها مشروطة؟ هل يجب أن تكون السلطة السياسية غير مجزأة؟ أو ربما تكون هناك مستويات مختلفة من السلطة تؤدي وظائف مختلفة؟، كل منها له حدود مختلفة ولا يكون أي منها أعلى من الآخر؟

لكي نجيب على هذه الأسئلة، سنبدأ بتحليل مفاهيمي لبعض الأطر السياسية الممكنة (القسم الأول). بعد ذلك نناقش ثلاث نظرات عالمية لمؤسسة من مؤسسات القوى السياسية وكيف يجب أن تكون هذه المؤسسات (الأقسام من الثاني إلى السادس). ويعقب هذا تحليل الاعتراضات الموجهة إلى المقترحات السياسية التي تطرحها النزعة العالمية، اعتراضات أصحاب النظرة الدولانية، بما في ذلك الواقعيين والذين يقرون نظرة "مجتمع الدول"، والمتعاطفين مع فكرة المجتمع المدني العالمي (الأقسام من السابع إلى الحادي عشر). بعد ذلك في الجزء المتبقي من هذا الفصل سنتولى تقويم دعوى القوميين بأن حدود المؤسسات السياسية التي يمكن الدفاع عنها هي التي تمنح استقلالا للأمم (في الأقسام من الثاني عشر إلى السادس عشر). والهدف من هذا هو الدفاع عن برنامج سياسي عالمي – برنامج توجد فيه مؤسسات ديمقراطية فوق قومية يناط بها المحافظة على الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية للناس– ودحض اعتراضات أصحاب النظرة الدولانية، وأصحاب النظرة القومية، أو أن نبين أن النظرة العالمية يمكن لها أن تستوعب هذه الاعتراضات.

(١)

قبل أن نبحث هذه الحجج المعيارية، من المهم أن تكون لدينا فكرة واضحة حول البدائل الممكنة. لكي نفعل هذا يجدر بنا أن نبدأ بتحليل مفهوم يوجد في قلب العديد من النظرات السياسية المعاصرة – وأعني مفهوم سيادة الدولة – قبل ذلك ننظر إلى الأطر السياسية البديلة. البدء من هذه النقطة لا يعكس تحيزا في صالح نظام الدول ذات السيادة (في الحقيقة، كما سيتضح لنا، يوجد مبرر قوي ضد نظام الدول). بل بالأحرى يمثل نقطة بدء جيدة، لأن الالتزام بنظام الدول ذات السيادة مفهوم راسخ رسوخا عميقا في القدر الكبير من نظرية العلاقات الدولية وفي النظرية السياسية، لذلك من الجدير بنا أن نعرّف سمات سيادة الدولة وأن نستكشف صراحة ما يأخذ كقضية مسلمة. بهذا سنتمكن من أن نرى إمكانية وجود نظم أخرى، ولا نأخذ ما يوجد الآن على أنه سمة أساسية للعالم. بالإضافة أن ذلك يعطي لنا تعرف الخصائص المحددة لنظام قائم على أساس الدول مزيدا من القدرة على تقويم كل من هذه الخصائص.

ولكن ما هي "سيادة الدولة"؟ يعطينا دانييل فلبوت نقطة بداية جيدة، إذ يعرّف السيادة بأنها "السلطة العليا داخل أراض معينة"[١]. نجد في هذا التعريف ثلاث سمات جديرة بالملاحظة. أولا أن مفهوم السيادة مفهوم "قانوني". وهذا المفهوم، كما يقول بيتز، يشير إلى سلطة القهر وليس إلى القدرات الفعلية للدولة. ووفقا للفهم التقليدي. السيادة "فكرة قانونية". لذلك لا ينبغي الخلط بينها وبين القدرة الاقتصادية أو القدرة السياسية. وسوف أشير إلى هذه الخاصية على أنها الشرعية[٢].

ثانيا الوحدة السياسية تكون ذات سيادة عندما تكون هي "السلطة العليا". لذلك مجالس المقاطعات ليست هي السلطة العليا على أراضيها، لأن لها فقط بعض

السلطات ولكنها ليست دولاً: السلطة النهائية في يد كيان آخر. هذه السمة للسيادة والتي سوف أسميها - السيادة العليا - من المتفق عليه عالميا. على سبيل المثال يصف إف إتش هنسلي السيادة كما يلي:"فكرة السيادة هي فكرة وجود سلطة سياسية مطلقة ونهائية في المجتمع السياسي، وكل ما يحتاج إلى أن نضيفه لاستكمال التعريف هو هذه العبارة: " ولا توجد سلطة مطلقة ونهائية لدى أي طرف آخر". هذه السمة للسيادة في كثير من الأحوال تنقسم إلى سمتين إضافيتين أخريين - وأعني "السيادة "الداخلية" والسيادة "الخارجية". السيادة الداخلية تعني أنه لا توجد سلطة أعلى لدى أي شخص آخر أو مؤسسة أخرى داخل الدولة، بينما تعني السلطة الخارجية أنه لا توجد أي سلطة أعلى لدى أي شخص أو مؤسسة خارج الدولة.

السمة الثالثة لسيادة الدولة هي ما سوف أسميه الأراضي. سيادة الدولة تتلازم كجزء لا يتجزأ مع أن لها "سلطة عليا" على مجموعة من الناس يتم تعريفهم بأنهم يعيشون في أراض معينة. والذين تحكمهم الدولة هم الذين يقيمون في أراض معينة. في الحقيقة من عيوب تعريف هنسلي للدولة، وهو التعريف الذي يستخدم على نطاق واسع، والذي ذكرناه في الفقرة السابقة، هو أنه يغفل هذا العنصر الضروري. الأراضي سمة أساسية بشكل مطلق لمفهوم الدولة، ويمكن لنا أن نتخيل ترتيبات سياسية أخرى تدّعي فيها وحدة سياسية السلطة الكلية الكاملة على أعضاء هذه الوحدة ولكن هؤلاء الأعضاء لا يعيشون في أراض محددة ولا يتم تعريفهم على أساس الأراضي التي يعيشون فيها. وجدير بالملاحظة أن هذا الجانب من جوانب السيادة لا يستلزم أن تكون تلك الأراضي وحدة كلية غير مجزأة. رغم ذلك سيادة الدولة تأخذ عادة هذه الصورة(٣).

وينبغي أن أذكر سمة أخرى لسيادة الدولة، وأعني ما سوف أسميه الشمول. وأعني بهذا أن الوحدة السياسية تكون دولة ذات سيادة إن كان لها السلطة النهائية على مجموعة من الناس يتم تعريفهم على أساس وجودهم في أراض معينة،

وأن تكون السلطة على جميع المسائل وليس فقط على بعضها. ويشير فلبوت إلى هذا بأنه "السلطة المطلقة"، ويشرح هذا قائلا "السلطة المطلقة تشير إلى نطاق المسائل التي يكون الحكم فيها لكيان له السيادة داخل أراض معينة: هل هي السلطة العليا في جميع المسائل أم فقط في بعضها؟" بعبارة أخرى: صفة الشمول تتطلب ما يمكن أن نسميه وحدة الوظائف السياسية. وهذا يعني أن الدولة ذات السيادة لها السلطة على جميع الوظائف السياسية، وأن حدود الأراضي لكل وظيفة تقع في الخريطة الحدودية للوظائف الأخرى. لنضرب مثالا: يمكن لنا أن نتخيل موقفًا تكون فيه وحدة سياسية صغيرة لها السلطة المطلقة على المسائل الثقافية ولكن ليس لها سلطة لحماية طبقة الأوزون، وأن هذه السلطة الأخيرة – سلطة حماية طبقة الأوزون- تقع تحت الولاية القانونية لكيان سياسي أكبر. فيما أعتقد لن نصف أيًا من هذين الوحدتين السياسيتين بأنها دولة ذات سيادة. لأننا لو فعلنا ستكون أمامنا مشكلة يمكن أن تثير الجدال ويمكن في بعض الأحيان أن تتعارض مع فكرة السيادة المطلقة. لمزيد من الإيضاح نفكر في سيناريو يكون فيه لوحدة سياسية السلطة على المسائل الاقتصادية بينما أن وحدة سياسية أخرى أكبر لها السلطة على مسائل الدفاع. من الواضح تماما وجود تداخل بين هذين المجالين السياسيين (لأن الدفاع يكلف أموالا ومن ثم يكون له تأثير على القرارات الاقتصادية)، ومن ثم لا تكون أي من الوحدتين السياسيتين لها سلطة كاملة على أراضيها. لذلك لا تكون أي من الوحدتين لها سيادة. وطالما أن كل مجال سياسي ليس له استقلال ذاتي عن غيره من المجالات، تتطلب سيادة الدولة أن تكون لها السلطة على جميع المجالات السياسية.

تعريف الدول ذات السيادة إذا يقوم على أربع خصائص: الشرعية والسلطة العليا والأراضي والشمول. يمكن لنا باستخدام هذه الخصائص المميزة أن نعرف النظام العالمي الذي يتكون من دول ذات سيادة بأنه النظام الذي تتخذ فيه جميع السلطات السياسية هذا الشكل.

ونستطيع من تحليل طبيعة السيادة أن نستطلع العديد من البدائل. لنفكر على سبيل المثال في البدائل المغايرة التالية.

أولا، دولة عالمية. على سبيل المثال يدعو عدد كبير من المفكرين – من بينهم دانتي وإتش جي ويلز، إلى قيام دولة عالمية، وهذه الدولة ترفض فكرة مجتمع الدول، ولكنها لا ترفض مفهوم الدولة ذات السيادة[٤]. كل ما تدعو إليه هذه النظرة هو أنه يجب أن تكون هناك دولة واحدة. والخيارات الأخرى – على النقيض من ذلك- تنأى بشكل أو بآخر عن نموذج الدولة ذات السيادة.

الإطار السياسي الثاني، على سبيل المثال، إطار لا تكون فيه لأي مؤسسة سياسية "السلطة النهائية"، أي أن تفتقر المؤسسات السياسية إلى خاصية السلطة العليا ولا توجد مرجعية نهائية لها سلطة اتخاذ القرار في حالات الصراع. بل بدلا من ذلك توجد سلطات سياسية متنافسة تتداخل اختصاصها القانونية، ولا يتمتع أي منها بالسلطة العليا على الآخرين.

الإطار الثالث للتحول عن فكرة الدولة ذات السيادة. وهو تحول مشابه للسابق، هو إطار سياسي لا تكون فيه للوحدات السياسية خاصية الشمول. ووفقا لمثل هذه الترتيبات يكون لبعض الوحدات الصغيرة سلطة على بعض المسائل ولكن للمؤسسات الأكبر السلطة على مسائل أخرى. ولا تصنف أي فئة من تلك المؤسسات على أنها دولة. ولا تتمتع أي سلطة سياسية بجميع الوظائف، ويمكن أن تختلف السلطة على الوظائف المختلفة من وظيفة إلى أحرى (لنقل الشرطة مثلا) عن وظيفة أخرى (الوقاية من تلوث البيئة).

البديل الرابع هو إطار سياسي توجد فيه وحدات سياسية، ولكن أعضاء هذه الوحدات لا يتم تعريفهم على أساس أراض محددة. وجدير بالذكر هنا أنه توجد العديد من المؤسسات (غير السياسية) تحكمها قواعد ولا تحدد عضويتها على

أساس الأراضي. ولكن هذه المؤسسات لها قواعد تنطبق على جميع الأعضاء(والكثير منها في بعض الأحيان يقررها جميع الأعضاء). لننظر على سبيل المثال إلى مؤسسات متنوعة مثل منظمة العفو الدولية (أمنستي إنترناشونال)، والمجتمعات الدينية مثل الإسلام، وكذلك وإن كانت أقل أهمية الروابط الثقافية (مثل النوادي الرياضية). كل هذه أمثلة لروابط ليست لها حكومة وليست لها أرض.

نشأت عدة أطر سياسية أخرى عندما نغض النظر ليس فقط عن خاصة أو خاصتين من خصائص الدولة ذات السيادة، مثل السلطة العليا أو الشمول أو الأراضي، بل عندما نغض النظر عن الخصائص الثلاث جميعها. وغني عن القول أن هذا يعقد الأمور بدرجة أكبر. يمكن أن نجد على سبيل المثال وحدات سياسية تفتقر إلى السلطة العليا والشمول والأراضي.

الاعتبار الأخير هو أننا يمكن أن يكون لدينا نظام تكون فيه بعض أجزاء العالم تحت حكم دول ذات سيادة، بينما أجزاء أخرى من العالم تحكمها كيانات سياسية ليست لها سيادة. في الواقع يمكن أن نرى العالم الراهن كمثال على هذه الإمكانية، حيث يمثل الاتحاد الأوروبي نظاما سياسيا ليس بدولة ولكن له بعض السلطات، كما أنه يتم تعريفه على أساس الأراضي ولكنه يفتقر إلى الشمول والسلطة العليا[٥]. هذا الهجين يمكن أن يتناقض مع مجتمع عالمي يتكوّن من الدول من ناحية، ومع التخلي الكامل عن الدولة ذات السيادة من ناحية أخرى.

هذه النقاط الست تشير إلى إمكانية قيام بدائل عديدة لنظام عالمي دولاني بحت. بل وأكثر من ذلك أن هذه البدائل ليست مجرد إمكانيات نظرية. ويجب ألا نتعامل مع الطبيعة الدولانية الغالبة على النظام العالمي طوال القرون الثلاثة الماضية على أنها صفة ثابتة لما يجب أن يكون عليه العالم. لو فعلنا ذلك سنتجاهل الأنواع الأخرى السابقة للنظم السياسية. في حقيقة الأمر، كما يؤكد الكثيرون، يرجع الإطار الدولاني الحالي بشكل تقريبي إلى اتفاقيات وستفاليا عام ١٦٥٠.

وكما يلاحظ هيدلاي بول، لم تتمتع أي من المؤسسات السياسية في القرون الوسطى بالسلطة العليا: "لم يكن لأي حاكم أو لأي دولة سيادة بمعنى السلطة العليا على أراض معينة أو شريحة معينة من السكان المسيحيين، كل منها كان عليها أن تتقاسم السلطة مع من هم تحتها من الذين تعطى لهم الإقطاعيات، مع وجود البابا (في ألمانيا وإيطاليا) والإمبراطور الروماني كسلطة أعلى. هذه النقاط تذكرنا بالحقيقة الهامة التي كثيرا ما نتناساها، بأنه يمكن أن تكون، بل وقد كانت بالفعل، بدائل لإطار عالم يتكون من الدول. ولكن هل يجب أن ندعو إلى إطار سياسي لا يتكون من دول؟ أم أن نظام الدول هو أكثر نظام عالمي يمكن الدفاع عنه؟ سنستطلع الإجابة على هذين السؤالين في الجزء المتبقي من هذا الفصل.

(٢)

لنبدأ بوجهة النظر العالمية. من المهم أن نلاحظ، كما أشرنا في الفصل الأول، أن أصحاب النظرة العالمية يقرون صفات أخلاقية معينة، وبالتالي ليسو مضطرين منطقيا إلى أن يقبلوا فكرة المؤسسات السياسية العالمية. على سبيل المثال يميز بيتز تمييزا واضحا بين النزعة العالمية الأخلاقية (والتي تقر منظومة من الدعاوى الأخلاقية العالمية)، والنزعة العالمية المؤسساتية (التي تقر قيام دولة عالمية)[٦]. وبالتالي لا يترتب على قبول المثل الأخلاقية العالمية، مثل الحقوق السياسية والمدنية والعدالة الاقتصادية العالمية، قبول نزعة عالمية مؤسساتية. عندئذ ما هو موقف هذه العالمية من المؤسسات السياسية؟ يمكن لنا في إطار كتابات العالمية أن نجد ثلاثة أنماط متميزة من الإجابة على هذا السؤال، وأعني ما سوف أسميه النظرة الجوهرية، ونظرة أولوية الحقوق، والنظرة الأداتية أو الوسائلية (الأفكار وسائل للفعل وفائدتها هي التي تحدد صدقها)[٧]. وتعريف هذه النظرات كما يلي.

تؤكد النظرة الجوهرية أن أي عالمية مقبولة يجب أن تشمل كواحد أو أكثر من مبادئها أو مسلماتها الأخلاقية الأساسية الالتزام بحقوق الحكم الذاتي. وكنتيجة منطقية تكون الهياكل السياسية الصحيحة أو المناسبة هي تلك التي يختارها الناس أنفسهم. الناس لهم الحق في أن يختاروا من الذي يحكمهم، وأين تقع الحدود ومع من يتم حكمهم وأي نوع من السلطة السياسية يجب أن تحكمهم.

نظرة أولوية الحقوق، كما يوحي اسمها، تبدأ أيضا بدعوى أن الالتزام العالمي الذي له مصداقية هو الالتزام الذي يقول بحق الناس في أن يحكموا أنفسهم. ولكنها نفسر هذا تفسيرا مختلفا. ليست دعواها هي أن الناس لهم الحق أن يختاروا أين تقع حدودهم، بل بالأحرى ترى أن الناس لهم الحق في ممارسة السيطرة على القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحكم ما يستطيعون عمله: المؤسسات السياسة المناسبة هي تلك التي تسمح للناس أن يحكموا القوى التي تنظم ما الذي يستطيعون عمله في حياتهم.

وترى النظرة الوسائلية أن المؤسسات السياسية المناسبة هي تلك التي تعطي أفضل دعم للمثل العليا الأخلاقية العالمية (على سبيل المثال حقوق الإنسان أو عدالة التوزيع دوليا أو حماية البيئة). وهكذا تتبنى هذه النظرة الثالثة منظورا نتائجيا (العبرة بنتائج الفعل)، رغم أن الأهداف التي يحكم على أساسها على هذه المؤسسات هي دعم المثل العليا العالمية للعدالة أكثر منه دعم أغراض نفعية مثل إرضاء الرغبات أو الأفضليات. المقياس أو المحك المعياري هنا هو " ما هو النظام السياسي الذي يخدم أفضل خدمة حقوق الأفراد رجالا ونساء في مختلف أنحاء العالم"[٨].

ولكن بالطبع يمكن لنا أن نجمع بين هذه النظرات. على سبيل المثال يمكن لنا أن نعتقد أن الاعتبارات الوسائلية لها أهميتها ولكن الرأي القائل بأولوية الحقوق يؤكد كذلك قيمة مهمة يجب أن توضع في الاعتبار. وفقا لهذا المزيج من الآراء ما

لم تَعْنِ هاتان النظرتان ضمنا على وجه الدقة نفس المؤسسات، سيكون علينا أن نأخذ هذين الاعتبارين في الحسبان ونسعى إلى أن نوازن بين الاعتبارات المتنافسة حيث تختلف. إلى أي مدى تكون هذه النظرات مقنعة، وما الذي تبرره؟ سنتناول هذه النقطة بالدراسة في الأقسام الثالث والرابع والخامس.

(٣)

نبدأ ببحث النظرة الجوهرية. يمكن أن نقسم هذه النظرة إلى صيغتين- فردية وجماعية. لنبحث الصيغة الفردية أولا. وفقا لما يقوله بعض الفلاسفة مثل هاري بيران وديفيد جوثيار وهليل ستيانر، يمتلك الأفراد حقوقا وحريات معينة. نحن ندرك قيمة الحرية، ومن الحقوق الهامة الحق في حرية تكوين الروابط. ولكن هذا يتصل مباشرة بمسألة ما نوع المؤسسات السياسية التي يجب أن تكون؟. يترتب على الحق في حرية تكوين الروابط أن الناس يجوز لهم أن يختاروا من الذي يحكمهم. وكما يقول بيران: "نتيجة لالتزام الليبرالية بالحرية كقيمة عليا، يرى الليبراليون أن المجتمع المثالي هو مجتمع الأقرب ما يمكن إلى مشروع تعاوني.... وهذا يعني أن جميع العلاقات بين البالغين الراشدين في مثل هذا المجتمع يجب أن تكون طواعية"(٩). يجوز لهم على سبيل المثال الانفصال عن دولة وتكوين مجتمعهم السياسي الخاص مع آخرين يختارونهم. ويعبر جوثيار وستيانر عن نفس الموقف. الناس بوصفهم فاعلين أحرارًا يجب أن تكون لهم الحرية لأن يختاروا نوع السلطة السياسية (دولة أو غير ذلك) التي تحكمهم. مبدأ حق الأفراد في الاختيار هو إذا المبدأ الأساسي، والمؤسسات السياسية الصحيحة هي تلك التي تنتج عن الاختيارات الحرة للناس.

يعاني هذا الموقف الفردي الراديكالي من مشكلتين خطيرتين. أولا ليس من الواضح لماذا يعني الالتزام بالحرية فعلا أن المؤسسة السياسية لا تكون شرعية

سوى فقط إن كانت مؤسسة يوافق عليها الناس. يمكن لنا - دون تناقض- القول بأن الأفراد يجب أن يكونوا أحرارا وأن المؤسسة السياسية (مثلا الدولة) التي تحمي حريتهم مؤسسة شرعية بغض النظر عما إذا كان الأفراد قد أعطوا موافقتهم على تلك المؤسسة[١٠]. بعبارة أخرى يمكن لنا إن نقول إن ما يترتب على القول بأن الحرية ذات قيمة، هو فقط أن الدولة عليها واجب أن تحافظ على حرية مواطنيها (وألاّ تنتهك حرية الآخرين). وفقا لهذه النظرة البديلة (الوسائلية)، الرد الملائم على الدعوى بأن الحرية ذات قيمة هو أننا يجب علينا أن نتبنى النظام السياسي الذي يعطي للحرية أفضل حماية. وفي الحقيقة لا يقول جون رولز، والذي ينقل عنه بيران في الفقرة التي ذكرناها آنفا، بأن قبول الحرية كمثل أعلى يترتب عليه القول بأن النظام السياسي لا تكون له السلطة سوى فقط إذا ما وافق عليه المواطنون. بعبارة أخرى يمكن لنا أن نفرق بين مسألة "من الذي يجب أن يحكم؟" ومسألة "كيف يجب للحكام أن يحكموا؟" ونخلص من هذا إلى أن الالتزام بالحرية يعطي لنا الإجابة على السؤال الثاني[١١].

ثانيا توجد نقطة تبدو واضحة ولكنها شديدة الأهمية، بأن النظرة الفردية الخالصة يمكن أن تكون إلى حد كبير نظرة غير عملية. العديد من الأهداف أو الأغراض العامة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا أذعن الناس لها أو حملوا على الإذعان. عندما نسمح للأفراد بأن يرفضوا الإذعان ستكون العديد من الأعمال التي تتطلب تنسيقا جماعيًا (مثلا للوقاية من التلوث) في أحوال كثيرة صعبة وباهظة التكلفة. بعبارة أخرى الاعتراضات المعتادة على نظام السوق - تعرضه لمشكلات ناتجة عن أفعال جماعية وعجزه عن ضمان المصلحة العامة- يمكن كذلك أن تكون أيضا حجة ضد هذا الموقف؟ بالإضافة إلى هذا، يمكن أن تكون النتيجة المترتبة على تلك الأفعال معادية للغاية للحرية. القرارات التي يتخذها بعض الأفراد بشكل مشروع يمكن لها أن تؤدي إلى أوضاع تسبب إعاقة كبيرة لحرية الآخرين. لنتصور على

سبيل المثال أن يكون فردا مقطوع الصلة عن بقية العالم لأن المحيطين به قرروا تكوين مجتمع سياسي ولا يسمحون له بالخروج منه. لذلك لا يوجد لدينا سبب لقبول الصيغة الفردية بل ولدينا سبب قوي لرفضها.

لننتقل الآن إلى بحث الصيغة الجماعية للنظرة الجوهرية. تقول هذه الصيغة بدورها بأن الناس يجب أن يكونوا أحرارًا ليختاروا من الذين يكوّنون جزءا من النظام السياسي (من يكونون زملاءهم في المواطنة) ويمكن لهم أن يختاروا نوع السلطة السياسية (دولة أو غير ذلك) التي تحكمهم. ولكن على النقيض من النظرة الفردية لا يقول الموقف الجماعي بأن الأفراد لهم الحق في اختيار سلطتهم السياسية، بل الشعوب والمجتمعات هي التي لها هذا الحق. ويوصف هذا عادة بأنه حق الناس في حكومة ديمقراطية. يعبر دانيل فولبوت بوضوح عن صيغة من هذه الحجة مؤكدا أن " أي مجموعة من الأفراد داخل أراض محددة ترغب في أن تحكم نفسها بشكل أكثر استقلالية تتمتع بالحق البديهي في تقرير المصير – ترتيبات قانونية تعطيها صفة الدولة أو قدر أكبر من الاستقلال الذاتي داخل دولة فيدرالية. وأترك شكل تقرير المصير مفتوحا"(٢٠). ويضيف فلبوت أن "الحق الذي لدى مجموعة من الناس في تقرير المصير لا يقيده سوى الظلم الذي يمكن أن يحيقه استخدام هذا الحق بالدولة الأكبر. طالما يتم مراعاة هذا الشرط، للناس الحق في أن يقرروا مع من وبواسطة من يتم حكمهم.

يعطي بوج كذلك قدرا من التأييد للصيغة الجماعية للنظرة الجوهرية (رغم أنه كما سنرى لاحقا، يستشهد كذلك باعتبارات وسائلية). وبصفة خاصة يؤكد بوج مبدأين. يمكن لشعب من الشعوب أن يقرر بشكل ديمقراطي الانضمام إلى شعب آخر طالما أن ذلك الشعب الآخر يوافق أيضا ديمقراطيا على ذلك، وطالما أن الذين لن يدخلوا في هذا الانضمام يمكن لهم أن يكونوا كيانا خاصا بهم أو أن ينضموا مع أناس يختارونهم. ثانيا يمكن للناس أن يقرروا ديمقراطيا أن "يشكلوا أنفسهم في

كيان سياسي على مستوى يتناسب مع عددهم" طالما أن (أ) يمكن للأقليات أن تنضم إلى كيانات سياسية أخرى، (ب) يمكن لهم أن يكوّنوا نظامهم الخاص للحكم الذاتي، و(ج) يمكن لمن تبقوا أن يكوّنوا كيانا ممكنا عمليا أو أن ينضموا مع آخرين من اختيارهم(١٣). في إيجاز يجب أن يعبر النظام السياسي العالمي، جزئيا، عن اختيارات الشعوب(١٤).

ولكن لماذا يجب علينا أن نقبل هذه النظرة؟ يعطي لنا فلبوت مناقشة وافية لهذه المسألة وسوف أركز على الأسباب التي يعطيها لنا. وتعتمد حجته على المقدمة الأخلاقية الآتية:

١) الاستقلال الذاتي له قيمة حيث يترتب عليه: (أ) حماية الحريات التقليدية، و(ب) حكومة ديمقراطية، أي "مشاركة الشعب وتحميل ممثليه المسؤولية"، و(ج) "عدالة التوزيع"

بعد ذلك يرى أن:

٢) الحكومة الديمقراطية تعني السماح للشعب بأن يختار النظام السياسي الذي ينتمي إليه ومن الذين يحكمونه.

وهكذا يؤدي الاستقلال الذاتي إلى الديمقراطية، وتؤدي الديمقراطية إلى اختيار أين تقع الحدود وبأي نظام سياسي يكون الحكم.

ولكن هذه الحجة هي الأخرى حجة غير مقنعة. أولا ليس من الواضح لماذا يتطلب إعطاء قيمة للحرية الفردية أن نعطي قيمة للديمقراطية. بالتأكيد لا يوجد أي صلة منطقية بين إعطاء قيمة للاستقلال الذاتي وإعطاء قيمة للديمقراطية، وكما قلت أعلاه يمكن لنا أن نستند إلى الدعوى بأن الاستقلال الذاتي له قيمة، للقول بأننا يجب علينا أن نصمم إطارا سياسيا يعطي الاستقلال الذاتي أفضل حماية. علاوة على ذلك كثيرا ما تؤدي الديمقراطية إلى وضع قيود على حريات الناس، إذا ما

قرر عامة الناس ذلك. وبالتالي لا يلزمنا إعطاء قيمة للاستقلال الذاتي بأن نعطـــي قيمة للديمقراطية. ليس هذا فقط بل قد يؤدي بنا إلى أن نرغب في وضـــع حـــدود للحكومة الديمقراطية. ومن ثم المقدمة الافتراضية (١) غير دقيقة.

بغض النظر عن هذه النقطة، دعوى فلبوت بأن الحكومة الديمقراطية حكومة ذات قيمة دعوى معقولة ويمكن للكثيرين قبولها عن طيب خـــاطر. ولكـــن قبـــول دعـــواه هذه لا يؤدي إلى النتائج التي انتهـــى إليهـــا، لأن المقدمة الافتراضيـــــة (٢) موضع شك كبير. بصفة خاصة الاعتقاد بأن الديمقراطية ذات قيمة لا يلزمنـــا بنتيجة تترتب على هذا الاعتقاد بأن الأغلبية الديمقراطية هي التي يجب أن تقـــرر أين تقع الحدود والهيكل السياسي للمؤسسات التي تحكمهـــا. الـــذي يقتنـــع بقيمـــة الديمقراطية قد يعتقد أن الدول الموجودة حاليا يجب أن تكون دولا ديمقراطية: هذا لا يثبت أن الناس تستطيع أن تختار الانفصال. (ونبحث في الفصل السادس وصف آخر للنتائج المترتبة على الالتزام بالديمقراطية) لا تـــؤدي الموافقـــة علـــى قيمـــة الديمقراطية بشكل حصري إلى أن نختار الحل المفضل لدى فلبوت[١٥].

وأخيرا، حتى لو قبلنا ذلك، تتطلب الديمقراطية السماح للجماعـــات بـــأن تختار طبيعة وحدود الوحدة السياسية التي تحكمها، وكثيرا ما يكـــون ذلـــك غيـــر عملي. المشكلة هنا من شقين: أولا الصيغة الجماعية للحجة الجوهريـــة تفتـــرض مسبقا أننا نستطيع أن نحدد مجموعة من الناس يختارون أن يتم حكمهم معا. ولكن نادرا ما تكون الأراضي التي تعيش فيها الجماعات محددة بشكل واضـــح بحيـــث نستطيع أن نرسم على أساسها خريطة للحدود السياسية. البيان الشهير للسير إيـــور جننج في محله تماما: " من الناحية السطحية يبدو من المعقول أن نقول: دع الشعب يقرر. ولكن هذا في واقع الأمر بلا معنى، لأن الشعب لا يـــستطيع أن يقـــرر إلا عندما يقرر شخص آخر من هم الشعب"[١٦] ثانيا حتى لو أمكن لنا أن نحدد علـــى وجه الدقة من الذي يكون عضوا في جماعة، في أحوال كثيرة لا تكون الجماعـــات

مركزة جغرافيا على نحو يجعل جميع الأعضاء ذوي الصلة في نفس الأراضي. ولكن نظرا لأن أكثر الطرق المناسبة عمليا لتنظيم الحدود هي في أحوال كثيرة، إن لم يكن في جميع الأحوال، هي أن يتم ذلك على أرض الواقع (بما في ذلك جميع الذين يعيشون في منطقة معينة والخاضعين لنفس الحكم)، إلا أن الخلط بين جماعة وجماعات أخرى يؤدي إلى مشكلات خطيرة.

وهكذا لا تمثل الصيغة الفردية ولا الصيغة الجماعية للحجة الجوهرية نظرة مقبولة للمسائل التي نبحثها في هذا الفصل.

(٤)

لننتقل إذا إلى وجهة نظر بديلة- ما أسميه نظرة أولوية الحقوق. وقد حظيت وجهة النظر هذه بتأييد في الفترة الأخيرة. ويضع ديفيد هيلد في كتابه الديمقراطية والنظام العالمي **Democracy and the Global Order (1995)** وكذلك أندرو لنكلاتر في كتابه التحول في المجتمع السياسي **Political Community** الخطوط العريضة لهذه الحجة، ويؤكدان أنها تعطي تأييدا لإصلاح النظام الدولاني الحالي ليصبح نظاما لديمقراطية عالمية أكثر شمولا[١٧].

هذه الحجة تقدم دعويين. أولا الدعوى الأخلاقية بأن:

١) الأشخاص لهم حق ديمقراطي بأن يكونوا قادرين على أن يختاروا النظام السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي يعيشون فيه، والذي يحدد ما الذي يستطيعون فعله.

بعبارة أخرى يجب أن تكون البنية الهيكلية بنية يستطيع الناس فيها ممارسة السيطرة على العمليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد البيئة التي

يعيشون فيها، وأن يقرروا نوع الاختيارات المتاحة لهم[٠٨]. لذلك يجب أن تتطابق البنية السياسية الديمقراطية مع نظم اقتصادية وأن تشمل جميع الذين يتأثرون داخل نطاقها. بهذه الطريقة يكون للناس الحق - عن طريق الكيانات الديمقراطية - في محاسبة ومساءلة المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية التي تمارس تأثيرها على ما يستطيعون عمله. هذه الدعوى، ومن المهم لنا أن نلاحظ ذلك - تختلف عن المبدأ الأخلاقي الذي تشتمل عليه الحجة السابقة، الدعوى ليست أن الناس لهم الحق في أن يقرروا أين ترسم الحدود، ولكن بالأحرى أن الهياكل الاجتماعية الديمقراطية يجب أن تتطابق مع نظم الاعتماد المتبادل سياسيا واقتصاديا.

كذلك يقدم هيلد ولنكلاتر دعوى إضافية، وأعني الدعوى العملية بأن:

٢) النظام السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي يعيش الناس فيه (والذي يحدد ما الذي يستطيعون فعله) هو بقدر ما نظام عالمي في طبيعته.

ويقدم لنا هيلد أشمل تحليل للطرق التي يكون بها الحال على هذا النحو. يقول هيلد أنه توجد خمس "نقاط انفصال" بين فكرة الدول الذي تحكم نفسها وطبيعة الاعتماد المتبادل البالغ العمق في العالم الحديث- خمس طرق تمتد فيها العوامل التي تحدد ما يفعله الناس في حياتهم إلى ما وراء الدولة. أولا، حدث نمو وتوسع كبير في القانون الدولي (من الأمثلة على هذا النمو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومواثيق الأمم المتحدة للحقوق والميثاق الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية). ثانيا أصبح للمؤسسات الدولية دور أكبر. "تمارس النظم" الدولية، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والاتحاد الأوروبي واليونسكو السلطة والنفوذ على حياة الناس. يمكن أن نضيف كذلك منظمة التجارة العالمية التي أنشئت عام ١٩٩٥. ثالثا إنشاء مؤسسات عسكرية فوق قومية ذات نفوذ يتخطى الدول، مثل حلف شمال الأطلسي "الناتو" واتحاد أوروبا الغربية ومؤتمر

التعاون والأمن في أوروبا، من الواضح أن لهذه المؤسسات تأثيرا كبيرا على حياة الناس. نقطة "الانفصال" الرابعة عن فكرة الدول هي الطريقة التي تؤثر بها الثقافات بشكل متزايد على ثقافات أخرى، وهذه عملية تدعمها الزيادة في حجم وسائل الإعلام وشبكات الاتصالات التي تتجاوز الحدود الوطنية. وأخيرا وربما الأكثر أهمية توجد العولمة الاقتصادية، وبصفة خاصة الطبيعة العالمية المتزايدة لأسواق المال والإنتاج. هذه الظواهر الخمس، كما يقول هيلد، تقوض الاعتقاد التقليدي بأن الديمقراطية تتحقق لمجرد وجود حكومات منتخبة. ويرى أن أي إطار لنظام دولاني بحت سيكون غير ديمقراطي، لأن حياة الناس تتأثر تأثرا عميقا بالقوى أو السلطات التي تتخطى حدودهم دولتهم.

ما هو إذا الإطار الذي يجب أن نتبناه؟ يوصي لنكلاتر بإنشاء "أطر مؤسسية توسع حدود المجتمع القائم على الحوار". ويحبذ نظما سياسية أكثر اتساعا ويتعاطف مع المؤسسات الدولية مثل الاتحاد الأوروبي. ويعطي لنا هيلد المزيد من التفاصيل ويقترح الإجراءات التالية للمدى الطويل:

١) وضع أساس قوي لقانون ديمقراطي عالمي: ميثاق جديد للحقوق والالتزامات يغطي مجالات مختلفة من القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

٢) برلمان عالمي (له سلطات محدودة في تدبير الإيرادات) مرتبط بالأقاليم والأمم والأماكن. وإنشاء محكمة للبت في المسائل المتعلقة بالحدود.

٣) الفصل بين المصالح الاقتصادية والمصالح السياسية، وتمويل عمليات الانتخابات ومجالس مناقشة القضايا العامة من المال العام.

٤) نظام قانوني مترابط عالميا، يتضمن عناصر من القانون المدني والقانون الجنائي. وإنشاء محكمة جنائية دولية.

٥) محاسبة الوكالات الاقتصادية الدولية والعابرة للقومية أمام البرلمانات والجمعيات التشريعية على المستوى الإقليمي والعالمي.

٦) تحول دائم لنسبة متزايدة من قدرة الدولة على القهر إلى مؤسسات عالمية وإقليمية، مع الهدف النهائي لنزع السلاح وتجاوز نظام الحروب[١٩].

إلى أي مدى حجج هيلد ولنكلاتر مقنعة؟[٢٠] يمكن أن نوجه إليها ثلاثة اعتراضات. أولا يعترض البعض على الدعوى الموضوعية، ويعترض على دعوى أننا نعيش في عالم العولمة. ولكن رغم ذلك يقدم هيلد وآخرون أسبابا مقنعة لوجود العولمة، وبينما قد تكون هناك خلافات حول المدى الذي تكون به هذه العولمة شيئا غير مسبوق (لم يعرفه العال من قبل)، من العسير أن نختلف مع الدعوى بأن حياة الناس تتأثر تأثرا عميقا بقوى خارج دولتهم ليسوا قادرين على التأثير عليها.

يستهدف الاعتراض الثاني الدعوى الأخلاقية. تقول هذه الدعوى كما أشرنا بأن من حق الناس السيطرة على المؤسسات والعمليات التي تؤثر على ما يستطيعون فعله. وبينما قد تبدو هذه الدعوى بداهة مقبولة حدسيا، إلا أنها تواجه اعتراضا قويا. المشكلة هي أنه توجد عدة حالات يتأثر فيها الناس تأثرا عميقا بأفعال الآخرين، ولكننا في هذه الحالات لا نعتقد أن هؤلاء لهم الحق ديمقراطيا في التحكم في سلوك الآخرين. بمعنى أنه إذا كان (س) يتأثر بقرار (ص) فهذا لا يعني أن (س) يمكن أن يسيطر على ما يفعله (ص) وكيف يفعله ، وقد أوضح نوزيك هذه النقطة في مثال شهير في سياق مختلف تماما. لنفترض أن أربعة رجال يريدون الزواج من فتاة. لا يترتب على أن حياتهم ستتأثر تأثرا عميقا وجوهريا بقرار الفتاة إذا كانت تتزوج أيًا منهم، أن يكون لهم حق ديمقراطي في التحكم في ما تتخذه من قرار.! الفتاة لها الحق في اتخاذ قرارها الخاص بحرية تامة[٢١].

ولكن يمكن إعادة صياغة المقدمة (١) على نحو تتجنب معه هذا الاعتراض. لننظر في إعادة صياغة المبدأ الذي تقول به المقدمة ليكون على النحو التالي:

(١أ) الأشخاص لهم حق ديمقراطي في أن يكونوا قادرين على التأثير على تلك الجوانب من النظام السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذين يعيشون فيه، والتي تؤثر على قدرتهم على ممارسة حقوقهم.

لكي نتجنب الاعتراض الموجه ضد المقدمة (١): لا نعتقد أن أيًا من الأربعة الراغبين في الزواج من الفتاة لهم أي حقوق عرضة للانتهاك. إذا اختارت الفتاة عدم الزواج من أي منهم فهي بذلك لا تنتهك أيًا من حقوقهم. وهكذا لا يؤدي (١أ) إلى نتائج حدسية مضادة مثلما يفعل المبدأ (١)[٢٢]. كما أن (١أ) يعبر فيما يبدو عن إدراك حدسي قوي: جزء من جاذبية المؤسسات الديمقراطية هو أنها تمكن الناس من السيطرة على المؤسسات والممارسات التي تؤثر على استخدامهم لحقوقهم[٢٣]. علاوة على ذلك عندما نضم هذا إلى المقدمة الافتراضية العملية، سنجد أن الصيغة المنقحة للمقدمة الأخلاقية تؤيد بالفعل المثل الأعلى للديمقراطية العالمية عند هيلد ولنكلاتر. ونظرا لمدى العولمة، تتأثر قدرة الناس على ممارسة حقوقهم بقوى خارج دولتهم. حقهم في السلامة البدنية يتأثر بظواهر عالمية مثل القانون الدولي والهياكل السياسية فوق القومية والمنظمات الأمنية فوق القومية. (العوامل الأولى والثانية والثالثة عند هيلد). علاوة على ذلك يتأثر حقهم في الرفاهية الاقتصادية بكيانات سياسية فوق الدولة (مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي) والاقتصاد العالمي (العاملين الثاني والثلث عند هيلد). وبذلك يمكن الرد على الاعتراض الثاني.

ولكن حجة أولوية الحقوق حجة ناقصة. وقبل أن نقبل نتائجها نحتاج إلى أن نعرف (أ) هل يتعارض المبدأ الديمقراطي الذي تمثله "ديمقراطية عالمية" مع قيم

أخلاقية أخرى. على سبيل المثال هل ستكون المؤسسات العالمية الديمقراطية غير ليبرالية وغير متسامحة؟ أو هل سيثبت أنها لا تتفق مع احترام قيم أخرى مثل حق تقرير المصير للجماعات؟ بالإضافة إلى ذلك، (ب) نحتاج إلى أن نعرف ما إذا كانت المؤسسات العالمية ستكون مستقرة؟ هل ستتمتع بالتأييد العام المطلوب للمؤسسات الديمقراطية كي تزدهر؟ على الذين يحبذون المؤسسات العالمية أن يقدموا الإجابات عن هذه الأسئلة الشديدة الأهمية. ونظرا لأن هذه الأسئلة تثار دائما من جانب الدولانيين والقوميين عند الدفاع عن الأطر السياسية التي يحبذونها، سوف أرجأ مناقشتها إلى أقسام لاحقة من هذا الفصل. في الوقت الحالي يمكن أن ننتهي إلى أن حجة أولوية الحقوق لها قدر من القوة ولكنها تظل حجة ناقصة وتحتاج إلى حجة معيارية إضافية[٢٤].

قبل أن أمضي إلى أبعد من ذلك من الجدير بالملاحظة أن الهيكل المنطقي لحجة أولوية الحقوق يأخذ نفس الشكل مثل دعوى النطاق من المستوى الأول ودعوى النطاق من المستوى الثاني، واللذين دافعنا عنهما في الفصلين الثالث والرابع. وقد عرضنا في هذين الفصلين الحجة على أن المبررات العقلانية لكل من "الحقوق السياسية والمدنية" ومبادئ عدالة التوزيع" والتي نعتقد عادة أنها تطبق داخل الدولة، تبين لنا أنه يجب أن تكون هناك "حقوق سياسية ومدنية" عالمية " و"مبادئ عالمية لعدالة التوزيع". تتطابق حجة أولوية الحقوق على وجه الدقة مع هذا النمط وبالتالي تؤيد ما يلي:

دعوى عالمية النطاق من المستوى الثالث: المبرر العقلاني للحق الديمقراطي في ممارسة السلطة على المؤسسات والعمليات التي تؤثر على قدرة الأشخاص على ممارسة حقوقهم، يترتب عليها (بافتراض العولمة) أنه يجب أن يكون هناك إطار سياسي ديمقراطي عالمي[٢٥].

(٥)

بعد هذا التحليل لنظرتي النزعة العالمية في مسألة المؤسسات السياسية الأكثر ملائمة، ننتقل الآن إلى بحث نظرة ثالثة – ما أسميه النظرة الوسائلية[٢٦]. والتي تطرح الدعوى الأخلاقية التالية:

١) المؤسسات السياسية الملائمة هي تلك المؤسسات التي تعزز على أفضل وجه المثل العليا العالمية (أي حماية حقوق الإنسان وتأمين البيئة الصحية واحترام المثل العليا العالمية لعدالة التوزيع).

وتبدو هذه نظرة مقبولة حدسيا: سيكون من الغريب عند تقدير أي من المؤسسات السياسية أفضل، ألاّ نأخذ في الاعتبار تأثيرها على حياة الناس، وبصفة خاصة تأثيرها على قدرة الناس على ممارسة حقوقهم. وبالتالي يتبنى الكثيرون من دعاة العالمية تلك النظرة الوسائلية[٢٧]. علاوة على ذلك يسوق الكثيرون من هؤلاء الحجة على أن النظام القائم على الدول ليس فعالا في تحقيق المثل العليا العالمية، وبالتالي يجب استكماله أو استبداله بمؤسسات سياسية عالمية. بعبارة أخرى يطرحون الدعوى العملية التالية:

٢) المؤسسات السياسية فوق الدولة **supra-state** مطلوبة لتعزيز أو دعم المثل العليا العالمية.

لماذا ينبغي أن نقبل هذه الدعوى؟ يمكن أن نسوق المبررات التالية:

ضمان الإذعان. يستند الاعتبار الأول إلى الدعوى (التي دافعنا عنها في الفصل الرابع) بوجود بعض المبادئ العالمية لعدالة التوزيع التي تتطلب إعادة توزيع الثروة من الأغنياء إلى الفقراء في هذا العالم. بعدئذ تشير إلى أنه وفقا لنظام

يعتمد فقط على الدول، لا توجد سلطة سياسية عالمية لتضمن الالتزام بهذه المبادئ. الإذعان يكون اختياريا، ومن ثم لا توجد عقوبات لضمان التمسك بمعايير العدالة الدولية. هؤلاء الذين يلتزمون بهذه المعايير في ظل النظام الدولاني لديهم الاختيار إن كانوا يريدون الوفاء أو عدم الوفاء بواجباتهم. بطبيعة الحال من الممكن أن يفي الناس بواجباتهم العالمية، ولكن لا يوجد ما يضمن أن يكون الأمر كذلك دائما، وبالتالي تقتصر إعادة توزيع على القليل جدا. في هذا السياق ننظر إلى عدالة التوزيع على المستوى المحلي. لا يعتقد دعاة عدالة التوزيع أن الأغنياء على المستوى المحلي يجب أن يعطى لهم حق الاختيار في أداء ما عليهم من واجبات. إذا قبلنا هذا، ألا ينطبق نفس المنطق على المبادئ العالمية للعدالة؟[٢٨]

مشكلات العمل الجماعي. الاعتبار الثاني في تأييد المؤسسات السياسية فوق الدولة هو أن الدول في النظام الدولاني لا تتعاون لتحقيق خيرات عامة مثل الحفاظ على بيئة صحية، أو عدم اللجوء إلى الحروب[٢٩]. وهذه هي نفس الحجة التي تساق في الدفاع عن مبادئ العدالة على مستوى الدولة: لو ترك للأفراد العمل كل كما يحلو له فلن يتعاونوا لإنتاج الخيرات التي يريدها الجميع. كل ما تفعله العالمية هو أنها تطبق هذا التفكير، والذي تراه صحيحا في حالة المجال المحلي، على "الخير العام" العالمي.

الاعتبارات المؤسسية. السبب الثالث في تأييد إطار سياسي عالمي هو أن السلطات السياسية فوق الدولة يمكنها أن تراقب سلطة الدول. وهي أكثر من الإطار الدولاني البحت حرصا على حماية الحرية. هذه الحجة تستند إلى مبدأ أن أفضل حماية للحرية هو ألا تكون السلطة حكرا لأي جماعة أو مؤسسة. وبالتالي تؤكد أن النظام الذي يتم فيه تقسيم السلطة بين سلطات عالمية والدول، نظام يحمي حرية الناس بأفضل مما يفعله إطار دولاني بحت تستطيع فيه الدولة أن تضطهد المواطنين كما يحلو لها[٣٠].

هذه فيما أعتقد حجج قوية لإنشاء مؤسسات عالمية فوق الدول لنضمن أن تعامل الدول من هم خارجها معاملة منصفة (وتلتزم بمبادئ عدالة التوزيع عالميا) وأن تحترم كذلك من يقيمون داخل الدولة (ولا تمارس الاضطهاد ضد الأشخاص والأقليات في الدولة). وهذه الحجج لا تدعو بالضرورة إلى إلغاء النظام الدولاني، ولكنها تدعو إلى إنشاء سلطات سياسية فوق الدولة. ولكن توجد اعتراضات قوية على مثل هذه الحجة، وسأبحث في الأقسام من السابع إلى العاشر بعض الاعتراضات التي يثيرها الذين يفضلون نظام قائم على الدول ضد هذا الدفاع الوسائلي عن البنيات السياسية العالمية.

(٦)

ولكن قبل أن أفعل ذلك أطرح أربع نقاط عن طبيعة الإطار السياسي الذي ندافع عنه.

١) أولا نحتاج إلى أن نحلل العلاقة بين نظرة أولوية الحقوق والنظرة الوسائلية، لأن في كل من النظرتين شيئا من القوة (كما يلاحظ بوج). وهذا يثير احتمال أن تؤدي النظرتان إلى نتائج متعارضة. وهنا يجب أن نذكر ثلاث نقاط. أولا في الحالات التي ينشأ فيها مثل هذا التعارض لن تكون هذه مشكلة بالنسبة للنظرة العالمية فقط، ولكنها مشكلة عامة تنطبق على أي سياق عندما نبحث في مشروعية صنع القرار ديمقراطيا. بمعنى أن التعارض سينطبق على مسائل المجال المحلي تماما مثلما ينطبق على المسائل العالمية. ولكن هذا بطبيعة الحال لا يساعدنا على أن نعالج مشكلة كيف يمكن أن توجد صلة بين المثل الأعلى في كل من النظرتين. ثانيا وعلى نحو أكثر إيجابية، في الظروف العادية من المرجح أن تتفق نظرتا الوسائل وأولوية الحقوق

على نفس الإطار السياسي. يمكن أن تؤدي النظرتان إلى نتائج متعارضة عندما يكون الذين تتأثر حقوقهم بفعل مؤسسة أو منظومة من المؤسسات أقل قدرة على اتخاذ قرارات تحمي حقوقهم وأحقيتهم مما يحدث في كيان غير ديمقراطي. في مثل هذا السيناريو ستنادي نظرة أولوية الحقوق بأن الناس لهم الحق في أن يتولوا وضع قواعد تنظم عمل الفاعلين وعمل المؤسسات التي تؤثر على ممارستهم لحقوقهم. بينما على النقيض من ذلك ستفضل النظرة الوسائلية الإطار غير الديمقراطي لأن ذلك الإطار سيكون أفضل ما يحمي حقوق الإنسان. ولكن من الناحية العملية من غير المرجح إلى حد كبير أن ينشأ مثل هذا التعارض، لأنه من الصعب أن يكون لدى الكيانات غير الديمقراطية المعرفة والميل إلى تعزيز الحقوق السياسية والمدنية. ثالثا يمكن التوفيق بين نظرة أولوية الحقوق والنظرة الوسائلية بطريقة إضافية. لأنه من المسلم به على نطاق واسع أن الناس لا يستطيعون ممارسة حقوقهم في التصويت ممارسة حقيقية ما لم يكن لديهم قدر من الموارد الاقتصادية. إن كان هذا صحيحا (ومن العسير أن نعترض عليه) سيكون له نتيجة ضمنية بأن المثل الأعلى لنظرة أولوية الحقوق يتطلب توزيعا للموارد الاقتصادية (بما في ذلك تلبية الاحتياجات الأساسية للحياة). ويترتب على هذا أن من الضروري إقامة سلطات سياسية عالمية تضمن (وسائليا) أن يحدث هذا التوزيع للموارد. وهكذا يتطلب تحقيق نظرة أولوية الحقوق الحماية الوسائلية للحقوق الاقتصادية(٣٠).

٢) عندما نعود الآن إلى السؤال "ما هي طبيعة الإطار السياسي الذي ندافع عنه؟"، نرى في القسمين الرابع والخامس أن أكثر الأوصاف قبولا هو ذلك الذي يطرحه هيلد، وسبق أن عالجناه في القسم الرابع. ويدعو هيلد إلى وجود سلطة سياسية إقليمية وعالمية فوق الدولة بالانتخاب

الديمقراطي وتكون أعلى من "الدول". ولكي نضع المسألة بمزيد من الدقة، تويد اعتبارات أولوية الحقوق، والتي بحثناها في موضع سابق، الأفكار التي يقترحها مفكرون مثل دجانييل أرشبوجي، بأنه يجب أن تكون للأمم المتحدة جمعية ثانية منتخبة انتخابا مباشرا. بهذه الطريقة يستطيع الناس أن يحاسبوا القوى الاجتماعية والاقتصادية القوية التي تحدد الحقوق والمصالح الأساسية. وتشير اعتبارات أولوية الحقوق كذلك إلى الحاجة إلى إصلاح قواعد العضوية والتصويت في مجلس الأمن، والتي يحكمها في الوقت الحاضر مبادئ النظام الدولاني مع إعطاء امتيازات للدول القوية تجعلها قادرة على الحيلولة دون اتخاذ أي إجراءات تعترض عليها، عن طريق استخدامها لحق الاعتراض القطعي (الفيتو)[٣٢]. بالإضافة إلى ذلك تعزز هذه الاعتبارات الحاجة إلى أن تكون المؤسسات ذات النفوذ مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، أكثر بكثير خضوعا للمساءلة أو المحاسبة مما هي عليه الآن[٣٣]. كذلك من الضروري إدخال الديمقراطية في منظمة التجارة العالمية وضمان أن تكون قرارات المنظمة مسؤولة إما أمام أفراد يتم انتخابهم انتخابا مباشرا وإما أمام جمعية ثانية منتخبة في الأمم المتحدة، بالإضافة إلى مسؤوليتها الحالية أمام الدول الأعضاء[٣٤]. هذا النوع من الإصلاحات الدولية سيمكن الناس من أن تحاسب المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد استخدامهم لحقوقهم: وبالتالي يمكن الدفاع عنها على أساس نظرة أولوية الحقوق[٣٥].

٣) قبل أن نستطرد إلى نقطة أخرى، قد يكون من المفيد أن ننظر إلى الصلة بين الإطار المؤسسي الذي رسمنا خطوطه العامة فيما سبق والتحليل المفاهيمي في القسم الأول من هذا الفصل، وأن نلاحظ كيف

أن النظام السياسي المقترح يبتعد عن مفهوم الدولة ذات السيادة. من الجدير بالملاحظة على وجه الخصوص أن الإطار الذي ندافع عنه ليس دولة عالمية. إنه لا يرفض فقط نظاما عالميا يتكون من دول، ولكن يرفض كذلك فائدة مفهوم سيادة الدولة في حد ذاته. بالأحرى النظام الذي نتصوره هو نظام سياسي يتكون من وحدات قد تفتقر إلى خصائص الدولة ذات السيادة مثل الشمول والسلطة العليا[٣٦]. دعنا الآن نتفحص الخاصتين الأوليين. لنفكر مثلا في خاصية الشمول: حجة الوسائلية وحجة أولوية الحقوق تؤيدان مؤسسات قد لا تكون لها خاصية الشمول. لنأخذ على سبيل المثال الدعوى بأن الناس لهم حق ديمقراطي في ممارسة السيطرة على العوامل التي تؤثر على حقوقهم. بعض هذه العوامل من الأرجح أن تكون عالمية بطبيعتها (مثلا أن الاقتصاد العالمي يؤثر على حقهم في ضرورات الحياة) بينما تكون عوامل أخرى (مثلا الناس الذين يعيشون في المنطقة المحيطة بهم يؤثرون على حقهم في عدم الاعتداء عليهم) عوامل محلية بدرجة أكبر. على هذا الأساس يوجد مبرر لقيام مؤسسات مختلفة تعمل على مستويات مختلفة وتخاطب مسائل سياسة مختلفة. لننظر أيضا في منظور الوسائل أو منظور الشمول. بينما أن بعض المسائل مثل المسائل الثقافية من الأفضل التعامل معها على مستوى سلطات محلية - أي سلطات تحت الدولة- توجد مسائل أخرى تغطي نطاقا أوسع (مثل حماية البيئة أو تطبيق مبادئ عالمية منصفة في التعامل التجاري) قد يتم التعامل معها بفعالية أكبر بواسطة سلطات فوق الدولة.

عندما ننتقل الآن من الشمول إلى السلطة العليا، وعلى ضوء المنطق السابق، ونظرا لأنه في الواقع العملي من المستحيل أن نبقي مسائل السياسة

منفصلة كلية عن إحداها الأخرى، النظام الذي لا يكون فيه للمؤسسة صفة الشمول، ستنقصه أيضا السلطة العليا. قد لا تكون هناك مؤسسة سياسية واحدة هي التي لها السلطة العليا. السلطة فوق الدولة والسلطة على المستوى الإقليمي وعلى مستوى الدولة وفروع الدولة لن يكون لأي منها وضع متميز على الأخريات. كثيرا ما يقال أن هذه مشكلة ولكنه في الواقع ميزة من منظور عالمي مؤسسي، لأنها تمنع مركزية قوة القهر. إنها ترغم الناس والمؤسسات المختلفة على التفاوض والتعاون مع بعضهما البعض.

على هذا النحو إذا من المهم أن نسجل أن ما نتصوره ليس مجرد الانتقال من مجتمع الدول إلى دولة عالمية. ولكن اقتراح إطار قد تفتقر فيه بعض الوحدات إلى السلطة العليا والشمول، ما نسعى إليه هو التحرك بعيدا عن نظام الدول ذات السيادة.

٤) نقطة أخرى يجدر بنا ذكرها حول الحاجة إلى مؤسسات سياسية دولية. الحجة التي عرضناها عاليه تحبذ نوعا من النظام السياسي فوق الدولة (أو صيغا مختلفة من هذا النظام). وهذا لا يعني أن أي ترتيبات سياسية لدولة فوقية تكون أسمى أو أفضل من أي إطار للدول ذات السيادة. هذه الدعوى ليست أن الأطر غير نظام الدول أسمى من كل ومن أي نموذج أو نماذج من أشكال الدولة. لذلك لا جدوى في أن نسأل إن كان نظام الدول أفضل من نظام يشتمل على مؤسسات سياسية عالمية. الذي ندافع عنه هنا هو فقط صيغة محددة من نظام مؤسسات سياسية عالمية (أو نموذج أو عدد من النماذج) وليس النمط نفسه. النتيجة المنطقية هي أن بعض الأطر لنظام الدول قد تكون أفضل (وهذا على أساس اعتبارات جوهرية أو وسائلية) عن بعض أطر فوق الدولة (مثلا وجود طغيان عالمي). الدعوى إذا هي أن المخطط العالمي الذي أوضحنا خطوطه

العامة أعلاه أفضل من النظام الدولاني الحالي (وكذلك أفضل من أي إعادة صياغة ممكنة لذلك النظام).

(٧)

بعد أن نظرنا في ثلاثة أشكال من النظرة العالمية، أريد الآن أن أبحث الاعتراضات على الأطر السياسية العالمية التي دافعنا عنها عاليه. الكثيرون تنتابهم الشكوك حول المؤسسات السياسية العالمية، ويدافعون عن مزايا النظام العالمي الذي يقوم على أساس الدولة. على سبيل المثال يوجه الواقعيون نقدا شديدا للمؤسسات العالمية، كما يفعل هذا أيضا أنصار فكرة "مجتمع الدول" مثل بول وفوستر. وبطبيعة الحال يختلف الواقعيون مع أصحاب نظرية "مجتمع الدول" أشد الاختلاف حول العديد من المسائل: رغم ذلك تجمع بينهم مخاوف مشتركة حول العالمية المؤسسية والقانونية. وسوف أستطلع الأقسام من الثامن إلى الحادي عشر أربع حججا تدافع عن النظام العالمي القائم على وجود الدول (من بينها دفاع تسوقه النظرتان التقليديتان عن عالم على أساس الدول، بينما الحجج الثلاث الأخرى من الأرجح أن يسوقها فقط أصحاب نظرة "مجتمع الدول"). وجدير بالملاحظة أن الحجج الأربع جميعها حجج وسائلية. أي أنها تؤكد أن الإطار الذي يعتمد على الدولة يؤدي إلى نتائج أفضل مما يفعل نظام المؤسسات السياسية العالمية. ويمكن أن نقسم هذه الحجج أربع فئات: (أ) حجة على أساس الحرية تقول بأن المؤسسات السياسية العالمية ستكون استبدادية، (ب) يمكن للمدافعين عن نظام الدول القول أن المزايا التي تدعيها المؤسسات السياسية العالمية يمكن أن توفرها الدولة، (ج) حجة على أننا يمكن أن نحقق الأهداف العالمية دون مؤسسات عالمية عن طريق إصلاح الهيكل الداخلي للدولة و(د) حجة فروست الهيجلية 'لمجتمع الدول".

لنبدأ بالحجة التي تستند إلى الحرية. وربما تكون هذه الحجة هي من أكثر الحجج التي تساق ضد المؤسسات السياسية العالمية. والتهمة التي توجهها هي أن المؤسسات السياسية العالمية – وبالأخص الحكومة العالمية- تتضمن مركزية السلطة، وهذا ضد الحرية(٣٧). تتطلب الحرية تجزيء السلطة ونظام من المراقبة والتوازن (يقدمه مجتمع الدول)، وليس السلطة غير المقيدة لحكومة عالمية. والاعتبار الثاني الذي يساق في بعض الأحيان هو أن الناس في ظل نظام الدول يستطيعون دائما الهجرة من دولة إلى أخرى إن كرهوا السلطة السياسية الراهنة في دولتهم. ولكن في حالة قيام حكومة عالمية لن يكون هذا المخرج للهروب متاحا (ما لم يسافر الناس إلى الفضاء الخارجي). ويعبر الواقعيون مثل دانيللو زولو عن مخاوف مماثلة. ويتهم المؤسسات فوق القومية بأنها تميل إلى التحيز للدول الكبرى. ويقول أن الحكومة العالمية "سينتهي بها الأمر إلى خلق "سيادة" مطلقة ومؤسسات لا تخضع للسيطرة وبالتالي ستجعل الحماية الدولية للحقوق والسعي إلى السلام أبعد منالا. ستؤدي إلى "نموذج مؤسسي هرمي يفرض أساليب وطموحات نخبة قليلة من الدول العظمى على سيادة جميع الدول الأخرى"(٣٨).

ولكن هذا النقد للمؤسسات السياسية العالمية نقد غير مقنع. هذا النقد له قوة ضد دولة عالمية تتركز فيها جميع السلطات في يد رئيس عالمي واحد. ولكن كما سبق أن رأينا توجد خيارات عديدة أخرى متاحة للعالمية، وقد رفض دعاة العالمية صراحة فكرة الحكومة العالمية(٣٩). بالإضافة إلى ذلك الذين يؤيدون المؤسسات السياسية فوق الدولة يمكن لهم أن يقبلوا المبدأ (الذي يستند إليه ذلك النقد) بأن تركيز السلطة يؤدي إلى القهر. ولكن يمكنهم الرد بأن هذا لا يعني الحاجة إلى نظام الدول. يوجد كما يقول أونيل طرق أخرى لتقسيم السلطة(٤٠). وبالتالي تكون الحجة القائمة على أساس الحرية حجة غير مقنعة، كنقد للمقترحات العالمية لنزع السلطة من الدول وإعطائها لكيانات فوق الدولة، لأن مثل هذه المقترحات تقوم على

مبدأ تقسيم السلطة لجعل المؤسسات السياسية خاضعة للمساءلة. وكما رأينا في القسم السابق، من مزايا إقامة سلطات فوق الدولة هو أنها تمثل نظاما من المراقبة والتوازنات.

المأخذ الثاني الذي يمكن أن نأخذه على الحجة القائمة على الحرية للدفاع عن نظام دولاني بحت، هو أن هذه الحجة تتجاهل الطرق التي يمكن بها لنظام الدول، بل ويحدث هذا فعلا، أن يقيد الحرية الفردية. النقطة الأساسية – التركيز المطلق للسلطة – يمكن أن نجدها في الإطار الدولاني، لأن هذا الإطار يمنح الدولة سلطة غير مقيدة لأن تضطهد شعوبها. في ذلك النظام تعتمد حقوق الناس ومصالحهم كلية على سلوك الدولة، على خلاف ما يحدث في نظام حكم عالمي متعدد المستويات.

وأخيرا، من المهم أن نرد على الدعوى القائلة بأن النظام الدولاني، على خلاف الدولة العالمية (أو نظام الحكم العالمي)، يعطي للناس الحق في الهجرة. وهنا توجد نقطتان جديرتان بالملاحظة، أولا لا يوجد سبب لأن يؤدي نظام حكم متعدد المستويات إلى عدم وجود الحق في الهجرة. إنه فقط يستبدل الدول بكيانات فوق الدولة، تنسق الإجراءات وتضمن أن يحصل الناس على ما يحق لهم وأن تكون حقوقهم مصانة. ثانيا ليس من الصحيح أن النظام الدولاني يضمن حق الناس في الهجرة. في أحوال كثيرة لا يستطيعون الهجرة لأن دولتهم تمنعهم من ذلك، أو حتى إن سمحت لهم يكونون أشد فقرا من أن يستطيعوا الانتقال خارجها.

لهذه الأسباب الثلاثة إذا، الحجة القائمة على أساس الدفاع عن الحرية لا تبرر إطارا دولانيا بحتا. إضافة إلى ذلك، لا تهدم هذه الحجة الحاجة إلى مؤسسات سياسية عالمية متعددة المستويات والتي دافعنا عنها في الأقسام من الرابع إلى السادس.

(٨)

ويسوق الواقعيون وأصحاب نظرية "مجتمع الدول" الحجج ضد إقامة مؤسسات سياسية عالمية ودفاعا عن إطار الدول. وأناقش في هذا القسم نمطا ثانيا من الحجج التي تساق لهذا الغرض: وأعني الزعم بأن إطار الدول يمكن أن يوفر المزايا التي يدعيها النظام السياسي العالمي، ومن ثم لا يوجد ما يدعو إلى إلغاء النظام الحالي. وهذه الحجة يعرضها هيدلي بول في استفاضة كبيرة في كتابه The Anarchical Society. ويطرح ثلاثة اعتراضات مهمة - تحقيق الاستقرار وتعزيز العدالة الاقتصادية وحماية البيئة - ويقول إن نظام الدول في كل من هذه القضايا يمثل الطريقة المثلى لتحقيق هذه الأهداف. وهكذا تمثل الحجج التي يسوقها هيدلي بول تحديا مباشرا للحجج الوسائلية التي عرضناها في القسم الخامس.

ويتبني بول عدة استراتيجيات. يقول أولا بأن العديد من المشكلات التي تعاني منها السياسة العالمية تضرب جذورها في عوامل أخرى غير نظام الدول. ومن ثم لن يؤدي إصلاح نظام الدول أو إلغاء هذا النظام إلى معالجة المشكلات الحقيقية. ويضرب مثلا بالعدالة الاقتصادية، قائلا "أن الظلم الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع الإنساني له أسباب أعمق من وجود نظام الدول، وهذه الأسباب سيكون لها تأثيرها أيضا في أي نظام سياسي عالمي بديل". ويسوق نفس النقطة حول حماية البيئة.

ولكن هذا لا يهدم قضية البنيات السياسية العالمية. قد يكون من الصحيح (ويبدو من المقبول تماما) أن تحدث بعض المشكلات، ربما إلى حد كبير، بفعل عوامل لا ترجع إلى وجود نظام الدول أو عدم وجود مثل هذا النظام. ولكن هذا لا يثبت أن النظام السياسي الدولي ليس له تأثير على العدالة الاقتصادية، مثلا، أو على حماية البيئة. ولكن القول بأن نظام الدول ليس هو السبب الوحيد لتدهور البيئة

أو لعدم وجود عدالة عالمية لا يعني أن ليس له تأثير. وما أن نسلم بهذا، سيكون المجال مفتوحا لأن نطرح السؤال عن أي من البنيات السياسية سيكون لهـا أكبر تأثير مرغوب (وبالتالي إذا كنا في حاجة إلى بنيات سياسية عالمية لاستكمال أو استبدال نظام الدول). وهذه النقطة التي يثيرها بول حول الأسباب غير السياسية لمشكلات العالم لا تعطي لنا سببا لأن نتجاهل الأسباب السياسية. وبالتالي لا تعطي لنا سببا لأن نفضل نظام الدول ونرفض أطرا سياسية عالمية. بالإضافة إلى ذلك من العسير أن نرى لماذا أن العوامل السياسية لا تلعب دورا كبيرا في الدرجة التي يتم بها حماية البيئة وفي مدى انتشار الظلم العالمي. مشكلات صعوبة العمل الجماعي التي تؤثر على حمل الدول على أن تتعاون من أجل حماية البيئة، على سبيل المثال، من المؤكد أنها سبب مهم في عدم تحقيق الحماية البيئية. وهكذا نجد أن الاستراتيجية الأولى لبول غير مقنعة.

الاستراتيجية الثانية التي يتبناها بول، في سعيه لأن يثبت أن النظام الدولاني نظام جيد، بل وقد يكون أفضل، في تحقيق أهداف مهمة مثل الاستقرار والعدالة وحماية البيئة، هي الدعوى بأنه في نظام الدول تتعاون الوحدات (الدول) لتحقيق الأهداف المطلوبة. وبالتالي لا نحتاج إلى بنيات سياسية عالمية، لأن الدول في حد ذاتها قادرة على أن تتعاون لتحقيق النظام والعدالة والبيئة الصحية. ربما يسعى البعض إلى استكمال حجة بول بالاستناد إلى "نظرية تعاون المؤسسات الدولية" حيث تؤكد هذه النظرية أن الدول تستطيع أن تضع أنماطا للتعاون، وتقوم بهذا فعلا[٤١].

الرد المناسب على هذه الحجة هو أن المقدمة الافتراضية لبول صحيحة: من الممكن أن تتعاون الدول لتحقيق الأهداف التي ينادي بها أصحاب النظرة العالمية. ولكن هذا لا يهدم دعوى إقامة مؤسسات سياسية عالمية لأسباب ثلاثة. أولا يجب أن ندرك، مثلما نفعل على المستوى المحلي، أن جعل الإذعان اختياريا

نادرا ما يؤدي إلى إذعان. من وجهة نظر وسائلية لا يكفي أن ندعي للدفاع عن إطار سياسي أن من الممكن أن يساهم الأفراد في هذا الإطار في تحقيق بعض الأهداف الهامة: نحتاج إلى أن نعرف إن كان من الأرجح أن يتم تحقيق هذه الأهداف في ظل هذا النظام أكثر مما يمكن أن يحدث في ظل نظام بديل. ثانيا وكما أشرنا من قبل، لا ينبغي أن نفترض ببساطة أن التعاون سيكون دائما شيئا جيدا: في بعض الأحيان تتعاون الدول في مشروعات أنانية غير عادلة تكون لمنفعتها ومنفعة شركائها، ولكنها ضارة بحقوق الآخرين[٤٢]. ثالثا، حتى إذا ما أرادت الدول أن تحقق أهدافا عالمية، ستواجه صعوبات هائلة تفرضها تكلفة المعاملات ومشكلات ضمان تحقيق هذه الأهداف، بالإضافة إلى مشكلات التأمينات وما إلى ذلك. وهكذا لا تقدم وجهة نظر بول تأييدا كبيرا لتفضيله لمجتمع الدول كما يراه على نظام عالمي، ومن المخادعة الإشارة إلى إمكانية حدوث شيء تحت نظام معين دون فحص مدى ترجيح حدوثه بالنظر إلى الضغوط الكامنة وهياكل الحوافز. يجب أن ننظر إلى النتائج التي ينتجها نظام الدول فعلا وليس إلى أن النتائج التي ربما يمكن أن يحققها هذا النظام إن حدث أن تبنت الدول سلوكا معينا[٤٣].

اعتبارات بول الوسائلية إذا لا تعطي لنا أي سبب لأن نتبنى إطارا دولانيا بحتا أو لأن نرفض المؤسسات السياسية العالمية.

(٩)

بعد أن قمنا بتحليل حجتين للنظرية الدولانية ننتقل الآن إلى مناقشة حجة ثالثة. تؤكد الحجة الثالثة، مثلها مثل الحجة السابقة، أن المؤسسات السياسية العالمية غير ضرورية. السبب الذي تعطيه لهذا الرأي كما يلي: أفضل طريقة لضمان أن يحصل الناس على أحقيتهم العادلة هو التركيز على الهيكل البنيوي الداخلي للدولة.

منطق هذه الحجة يعطي ما يمكن لنا أن نسميه، كما يفعل والتز، حجة "الصورة الثانية". أي أن الحل لا يكمن في الطبيعة البشرية (الصورة الأولى) أو النظام الدولي (الصورة الثالثة) ولكن في طبيعة الدول. إذا قمنا بإصلاح الدول سيمكن لنا أن نحقق أهدافا عالمية.

لنجعل هذه الدعوى أقل تجريدا ننظر إلى ثلاثة أنماط للتفكير تندرج جميعها تحت هذا العنوان. أولا، كما سبق لنا أن لاحظنا في الفصل الثاني، قدم سن الحجة على أن المؤسسات الديمقراطية تمنع حدوث المجاعات. استنادا إلى هذا قد يقول البعض إنه لا توجد حاجة إلى مؤسسات عالمية لتحقيق الهدف العالمي بأن تكون ضرورات الحياة متاحة للجميع: سيكفي أن يكون هناك نظام دولاني وأن تكون جميع الدول ديمقراطية. وهكذا يؤدي الدستور الداخلي للدول إلى تحقيق الأهداف العالمية. النمط الثاني من التفكير يستند على نحو مماثل إلى الديمقراطية كمثل أعلى. الدعوى هذه المرة هي أن أفضل طريق لضمان السلام – ومن المؤكد أن هذه قيمة مثلى لدى جميع أنصار العالمية– هو أن يكون هناك عالم من الدول الديمقراطية. وترتبط هذه الدعوى بمقال كانط عن "السلام الدائم". وقد دافع مايكل دويل عن صيغة معاصرة هامة من هذه الحجة. وقدم مناقشة عملية لهذه الدعوى، ويتفق مع القول بأن الديمقراطيات لا تشن الحروب ضد بعضها البعض رغم أنها تدخل في حروب ضد دول غير ديمقراطية[٤٤]. وبالتالي يمكن للمدافع عن نظام الدول أن يستند إلى هذه الدعوى، ليؤكد أن القيم العالمية لا تتطلب مؤسسات عالمية ولكن يمكن تحقيقها في عالم يتكون من دول ديمقراطية. الاستراتيجية الثالثة المتصلة بما سبق تعتمد على حجة يسوقها جيرمي بنتام في كتابه "مشروع لسلام دائم وعالمي"، حيث يقول إن الدول يجب أن تتبنى في سياستها الخارجية مبدأ العلانية. فكرته هي أنه إذا ما فعلت الدول ذلك سيكون من الأرجح أن يسود السلام، وأن الضوء الساطع للعلانية سوف لا يشجع الدول على أن تقوم بفعل غير

منصف. وعندما تكون الدول ملتزمة بالشفافية سيكون عليها أن تبرر أفعالها، وبالتالي سيكون من الأصعب عليها (وإن لم يكن من المستحيل) أن تتصرف على نحو ظالم عيانا بيانا(٤٥). وهكذا إذا جمعنا هذه الأفكار معا، قد يؤكد البعض أن أفضل حل لعلاج العلل التي يشكو منها العالم هو العمل في إطار دولاني، وأن العالم الذي يتكون من دول ديمقراطية تحترم مبادئ العلانية سيضمن السلام وعدم الاعتداء وضرورات الحياة للجميع(٤٦).

ما مدى قوة هذه الحجة؟ النقطة الأولى التي ينبغي لنا ملاحظتها هي أن الصيغ الثلاث لحجة "الصورة الثانية" (أي طبيعة الدولة) التي أوضحتها عاليه، لا تعطي في ذاتها سببا لأن نرفض المؤسسات السياسية العالمية، لأن أنصار العالمية يمكن لهم أن يطرحوا نظرة متكاملة ويقولون إنه يجب أن توجد مؤسسات عالمية ذات شفافية وديمقراطية. إذا كانت الديمقراطية والعلانية تؤديان إلى نتائج عادلة، عندئذ المدافعين عن فكرة المؤسسات الدولية القوية يمكن لهم ببساطة أن يستوعبوا هذه النقاط، وحجتهم أن المؤسسات "الديمقراطية" فوق الدول، والتي تكون عملية صنع القرار فيها ذات شفافية ومتاحة للمناقشة العامة، ستؤدي كذلك إلى ضمان السلام ووسائل العيش. لذلك حجة "الصورة الثانية"، في حد ذاتها، لا تبين لنا أن المؤسسات العالمية خاطئة: إن كانت هذه الحجة صحيحة فكل ما تقوله لنا هو فقط أن هذه المؤسسات غير ضرورية.

إلا أن هذا لا يعني أن حجة "الصورة الثانية" حجة يمكن أن نهمل شأنها. يمكن لأصحاب هذه الحجة الدفاع عنها بعدة طرق. أولا قد يقول البعض إنه من الأسهل أن نضمن أن تكون الدول ديمقراطية وذات شفافية من أن تكون هناك مؤسسات دولية ديمقراطية ذات شفافية. ومن ثم، وعلى أساس أن الدول الديمقراطية ذات الشفافية تخدم المثل العليا العالمية، وعلى أساس أنه من الأصعب أن نقيم مؤسسات عالمية ديمقراطية وذات شفافية، سيكون لدينا سبب بديهي كاف

للسعي إلى دعم نظام دولاني ديمقراطي، وبذلك نكون أقل احتياجا إلى المؤسسات العالمية التي سبق أن تحدثنا عنها. ثانيا، بل قد يسوق البعض الحجة على أن المؤسسات الدولية الديمقراطية ذات الشفافية غير ممكنة، أو أن لها تأثيرات جانبية غير مرغوب فيها، ومن ثم ينبغي رفضها. ولكن ليست هذه بالمشكلة الكبيرة كما قد يعتقد البعض، لأن الدول الديمقراطية ذات الشفافية يمكن أن تخدم المثل العليا العالمية بقدر ما هو مطلوب. وهكذا بينما أن حجة "الصورة الثانية" في ذاتها لا تبين أن هناك أي خطأ في تقوية المؤسسات الدولية، إلا أنها يمكنها عندما تستكمل بدعوى أخرى أن تكون جزءا من نقد مثل هذه المؤسسات.

مع أخذ هذا في الاعتبار لنبحث حجة "الصورة الثانية". إلى أي مدى تكون هذه الحجة مقنعة؟ هذا النمط من التفكير به قدر من القوة. على سبيل المثال يقدم سن الكثير من الأدلة على دعوى أن الديمقراطية تمنع المجاعات. كما أن تحليل دويل للدعوى القائلة بأن الديمقراطيات لا تدخل في حروب مع بعضها البعض تحليل شامل ودقيق. رغم ذلك نجد حجة الصورة الثانية غير مقنعة وتعاني من ثلاث مشكلات. أولا الهدف منها (السلام وتجنب المجاعات) هدف متواضع دون ضرورة من وجهة النظر العالمية، لأنه كما سبق أن رأينا في الفصل الرابع تتطلب عدالة التوزيع عالميا أكثر من مجرد أن يكون الطعام في متناول الناس. نظام الدول الديمقراطية يمكن أن يؤدي إلى عدم المساواة عالميا بشكل هائل (بما في ذلك عدم تكافؤ الفرص) ويتناسب مع عالم يحكم على البعض فيه بالعيش في فقر مدقع.

ثانيا، نظرة "الصورة الثانية" في مجملها غير مقبولة نظريا. الدول الديمقراطية قد تبدي قدرا من الاهتمام برعاية بالأجانب، إلا أنه من الصعب أن نقبل أن هذا الهيكل المؤسسي القائم على الدول هو الأرجح أن يحقق النتائج التي تدعو إليها العالمية. لننظر إلى دوافع المسئولين المنتخبين ديمقراطيا في عالم الدول. الدوافع لدى هؤلاء هي أن يفوزوا في الانتخابات، ولكي يفعلوا ذلك

يستجيبون لرغبات ومعتقدات مواطنيهم. لذلك لن يخدموا المثل العليا العالمية إلا فقط عندما يكون لدى مواطنيهم معتقدات عالمية قوية. ونظرا لأن الأجانب ليس لهم قول في عملية صنع القرار، لن تكون لنا ثقة كبيرة في أن القرارات التي تتخذها الدول سوف تحترم حقوقهم بشكل منتظم ومطرد. البنية المؤسسية التي يكون الأرجح فيها أن يتحقق ذلك، هي البنية التي يكون فيها لجميع الذين تتأثر حقوقهم صوت في صنع القرار، وكما سبق أن رأينا يحتاج هذا إلى مؤسسات ديمقراطية فوق الدولة. لذلك نظام الدول الديمقراطية ليس هو النظام المؤسسي الأكثر فعالية، إن كنا نريد تعزيز الأهداف العالمية. وتبدو هذه النقطة حول القصور النظري لحجج "الصورة الثانية" بشكل أوضح عندما ننظر إلى سجل السياسة الخارجية للدول الديمقراطية ذات الشفافية. لا نجد أيا من هذه الدول تعطي شيئا يقرب من ٠,٧ في المائة من الناتج القومي الإجمالي في المساعدات الخارجية (وهذه النسبة هي التي وضعتها الأمم المتحدة كهدف). علاوة على ذلك لدى العديد من هذه الدول الديمقراطية الليبرالية قوانين للهجرة تضع قيودا متشددة، حتى لو كانت الهجرة هي إحدى الطرق لمساعدة الأجانب المحرومين من وسائل العيش الضرورية. ويجب ألا تثير هذه النتائج دهشتنا إذا وضعنا في الاعتبار الحوافز الانتخابية الحالية التي تواجه المشتغلين بالسياسة. وتدلنا هذه النتائج على أن إعطاء حق الانتخاب هو أنسب الترتيبات المؤسسية لمساعدة الأشخاص على حماية أحقيتهم.

المشكلة الثالثة في هذه الحجة هي أنها عندما تصف الدواء بأنه نظام من الدول الديمقراطية، تتجاهل تأثيرات النظام الدولي على قدرة الدول على أن تكون ديمقراطية. ويرى بوج أن تحليل مشكلة الفقر في العالم الذي يرجع الفقر إلى عوامل "محلية"، مثل ما إذا كانت الدولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية، تحليل غير كامل على الإطلاق، لأنه يتجاهل العوامل الدولية التي تؤثر على ما إذا كانت الدولة ديمقراطية أم لا[٤٧]. من الأمثلة على هذه النقطة ما يتعلق بالفساد. يشير بوج

إلى أنه في الحالات التي تفتقر فيها الدول إلى الثروة الاقتصادية تكون ضعيفة أمام مغريات الفساد تحت تأثير كيانات خارجية. لا تستطيع المؤسسات الديمقراطية أن تبقى وأن تؤدي وظيفتها بشكل فعال لأن الشركات الأجنبية والساسة الأجانب يمكنهم رشوة المسئولين والسياسيين. لذلك يعتمد أداء الدولة لوظيفتها بشكل ديمقراطي على عوامل دولية. ويضرب لنا بوج مثالا على دعواه بأن يوجه الانتباه إلى ما يسميه "امتياز الحصول على قروض دولية" وامتياز الموارد الطبيعية". المقصود من امتياز الحصول على قروض دولية الممارسة الدولية التي تعطي الدولة الحق في أن تحصل على قروض سواء كانت حكومتها ديمقراطية أم غير ديمقراطية، وسيكون من المطلوب من الحكومات التي تعقبها أن تسدد هذه القروض. أما امتياز الموارد الطبيعية فيعني به بوج أن الدول الأخرى والشركات الأجنبية تنظر إلى السلطة في دولة ما على أنها تملك كل الموارد الموجودة في الأراضي الواقعة تحت سلطتها القانونية، وبالتالي لهذه السلطة الحق في أن تبيع تلك الموارد لتحقيق الأرباح للساسة في تلك الدولة. تؤثر كل من الممارستين، الحصول على قروض دولية وبيع الموارد الطبيعية، تأثيرا عميقا على قدرة الدولة على أن تكون ديمقراطية، والممارستان نموذج يبين كيف تستطيع "العوامل الدولية" أن تشكل "الأوضاع المحلية"(٤٨).

وهذا يهدم حجة الصورة الثانية، لأن هذه الحجة تفترض مسبقا إما أن العوامل العالمية لا تؤثر على الأوضاع المحلية وإما أنه يوجد نظام عالمي منصف. الافتراض الأول كما رأينا افتراض خاطئ، لأن العوامل العالمية تؤثر على الأوضاع المحلية(٤٩). كذلك الافتراض الثاني، بوجود نظام عالمي عادل، هو ما صممت فكرة الصورة الثانية لإثباته، ومن ثم عندئذ لا يمكن ببساطة أن تفترضه مسبقا.

الاعتبارات الثلاثة في فكرة الصورة الثانية (دعوى سن حول المجاعات ودويل حول الحروب وبنتام حول العلانية) اعتبارات لا تكفي لإثبات أن المثل

العليا العالمية يمكن أن تتحقق دون مؤسسات عالمية. وجود دول ديمقراطية محليا ليس كافيا لتحقيق هذه المثل(٥٠).

(١٠)

والآن بعد أن بحثنا ثلاثة دفاعات غير مقنعة عن نظام الدول، والانتقادات التي توجه إلى اقتراح إنشاء مؤسسات سياسية عالمية، ننتقل الآن إلى بحث حجة رابعة- ويدفع بهذه الحجة كيرفن فروست في كتابه الأخلاق في العلاقات الدولية **Ethics in International Relations**. ويطرح فروست في كتابه حجة مهمة متميزة دفاعا عن "مجتمع الدول" تتفق مع فلسفة هيجل السياسية. وحجة فروست، مثل الحجتين السابقتين، حجة وسائلية بالمعنى الذي استخدم به هذا المصطلح: تؤكد أن قيمة المؤسسات السياسية هي التأثير الذي تمارسه على البشر. دعواه الرئيسية هي أن الأفراد في حاجة إلى أن يكونوا أعضاء في دولة عضو في مجتمع الدول إذا أرادوا أن يعيش حياة مزدهرة: "الدولة ذات السيادة ونظام الدول ذات السيادة ضروري لازدهار الفردية". لماذا يجب أن نقبل هذه الدعوى؟ يجيب فروست على هذا السؤال أولا بالدفاع عن أهمية الدولة ثم أهمية أن تكون الدولة عضوا في "مجتمع الدول".

لماذا نعطي قيمة للدولة؟ تبدأ حجة فروست بتحليل للمؤسسات الأخرى مثل "الأسرة" و"المجتمع المدني"، ثم يقول مثل هيجل أنه بينما تقوم تلك المؤسسات بوظائف هامة إلا أن وظائفها لا تتعدى حدودا معينة. الدولة مطلوبة للحيلولة دون تجزأ المجتمع إلى وحدات صغيرة متفرقة، ولكي تحقق للمجتمع وحدة سياسية معترف بها. ويرى فروست أنه بدون الدولة "يشعر الناس بالاغتراب". عضوية الدولة تعطي اعترافا من الآخرين بمكانة الشخص وانتمائه إلى نظام سياسي

وقانوني. الدولة ذات قيمة لأنها تسهم في تحيق الحياة الكريمة لأعضائها. الخطوة التالية في الحجة هي تأكيد فروست على عضوية الدولة في "مجتمع دول ذات سيادة". ما أهمية هذه العضوية؟ حجة فروست هي أن أعضاء الدولة لا يستمدون مزايا من عضويتهم، سوى فقط عندما تكون الدولة عضوا محترما من الدول الأخرى. الأشخاص لا يمكن أن يعيشوا حياة مزدهرة إذا رفضت الدول الأخرى أن تعترف سياسيا بدولتهم. لذلك "مجتمع الدول" له قيمة بالقدر الذي يساهم به في تحقيق الحياة الكريمة.

إلى أي مدى نجد هذا الدفاع عن "مجتمع الدول" مقنعا؟ وهل يقوض قضية المؤسسات العالمية؟ أعتقد أن المدافعين عن المؤسسات السياسية العالمية يمكن لهم أن يردوا على حجة فروست. يمكن أن نتفق مع فروست على أن الأسرة والمجتمع المدني غير كافيين. يمكن كذلك أن نوافق على أن البشر يحتاجون إلى عضوية نظام سياسي. الأمر موضع الشك هو ما إذا كان هذا الخير- العضوية في وحدات سياسية مستقلة ذاتيا – يتطلب دولا ذات سيادة. الأمر المهم من وجهة نظر هيجل هو الانتماء إلى وحدة سياسية والحصول على اعتراف من سائر أعضاء تلك الوحدة. ولكن هذا لا يتطلب أن تكون الوحدة السياسية وحدة أراضي (وهذه سمة أساسية للدولة). وكذلك لا يتطلب أن يكون النظام السياسي الذي نتحدث عنه له سلطة غير محدودة (وهذه سمة أساسية أخرى للدولة). السمتان الرئيسيتان للدولة – الأراضي والسيادة – ليسا مطلوبين لتحقيق هذا الخير. من المؤكد أن المطلوب هو العضوية في وحدات سياسية لها قدر كبير من الاستقلال الذاتي ومعترف بها من الوحدات الأخرى لكي تكون لها قيمة واستقلالية. مثل هذه المؤسسات متوافقة تماما مع الإطار العالمي الذي أشرنا إليه في وقت سابق (أي الإطار الذي تتولى فيه مؤسسات فوق الدولة تنظيم ومراقبة سلوك المجتمعات السياسية). هذا الإطار، كما سبق أن قلنا، كل ما يفعله هو أن ينكر على الدول السلطة المطلقة ويعزز الإذعان

لمعايير عالمية[٥١]. في إيجاز إذا، يشير فروست إلى قيمة مهمة ولكنها قيمة يمكن أن يستوعبها النظام السياسي العالمي. لا نحتاج إلى مجتمع من دول ذات سيادة.

(١١)

ناقشنا في الأقسام السابقة أربع أنماط من النقد الذي يوجهه أصحاب نظرية الدول إلى فكرة المؤسسات العالمية. في هذا القسم أبحث وجهة نظر أخرى. تنتقد وجهة النظر هذه بدورها المؤسسات السياسية العالمية ولكنها تختلف عن الحجج الأربع السابقة، لأنها تؤكد على أهمية ما نشير إليه في كثير من الأحيان بأنه المجتمع المدني العالمي (حيث يشمل هذا المجتمع المنظمات الأهلية والحركات الاجتماعية وسائر الكيانات التي ليس لها صفة الدولة). هذه الدعوى هي أن الكيانات غير السياسية (مثل أمنستي انترناشونال {منظمة العفو الدولية} وأوكسفام {منظمة أكسفورد للإغاثة من المجاعات} وكافود {الوكالة الكاثوليكية للمعونات} وجرين بيس {الخضر للسلام} وحملة نزع السلاح النووي) يمكنها أن توجه الاهتمام إلى بعض القضايا، وأن تحث الدول والمواطنين والمشروعات الاقتصادية على أن تعمل على أسس عالمية. وفقا لهذه النظرة من المهم للناس أن يتحاوروا مع غيرهم من بلدان أخرى وأن يختصموا مع الأيديولوجيات السائدة، مثل الرأسمالية العالمية، التي تسيطر على العالم. هذه النظرة ترفض المؤسسات الدولية وتدعو بدلا منها إلى مجتمع مدني عالمي. ويمكن أن تساق نقطتان دفاعا عن هذه النظرة. أولا على المستوى النظري، تستطيع الحركات الاجتماعية أن تمارس نفوذا على المؤسسات الدولية القائمة مثل البنك الدولي. وكما لاحظ البعض يمكن لهذه الحركات أن تزود تلك المؤسسات بالمعلومات وتساعد في تنفيذ السياسات. يمكن لها كذلك أن تقضي على تلك السياسات بالفشل ما لم تحصل على تنازلات. كذلك تستطيع أن تضغط على الحكومات لكي تبتعد عن الفساد. لهذه الأسباب جميعها

تستطيع أن تمارس قدرا من النفوذ على المؤسسات الدولية القائمة. ثانيا وعلى المستوى العملي، يمكن للمدافعين عن دور المجتمع المدني أن يشيروا إلى أن الأطراف الفاعلة من غير الدول قد حققت قدرا من النجاح. من الأمثلة البارزة منع سن قانون بمخططات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية للاتفاقية متعددة الأطراف[٦٢]. لذلك يمكن أن تساق الحجة على أن المجتمع المدني العالمي آلية فعالة لتحقيق أهداف عالمية.

ولكن هذه الاعتبارات لا تثبت أن المؤسسات العالمية الديمقراطية غير ضرورية. وعندما نتتبع الحجج التي أعطيت في القسمين الرابع والخامس، من الواضح أن المجتمع المدني بمفرده ليس كافيا. أولا على أسس وسائلية رأينا أن النظام الدولاني يمتلك سمات بنيوية عميقة الجذور تحبط المثل العليا العالمية. القوة النسبية للحركات الاجتماعية الموجودة ستعبر عن التوزيع (السائد) غير العادل للثروة والموارد. وكما يقول تقرير لجنة الحكم الرشيد العالمي التابعة للأمم المتحدة "أقل من ١٥% من الجمعيات الأهلية المسجلة لدى المجلس الاجتماعي والاقتصادي بالأمم المتحدة تأتي من دول نامية"، على النحو نفسه جاء في تقرير صدر مؤخرا عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية أن "من بين ٧٣٨ جمعية أهلية معتمدة لدى المؤتمر الوزاري لمنظمة التجارة العالمية عام ١٩٩٩ في سياتل، ٨٧% منها من دول صناعية. المجموعات الأكثر فقرا ستكون إذا الأقل قدرة على أن يكون لها صوت مسموع. ثالثا قضية وجود مجتمع مدني نشط لا تعطي لنا أي سبب لأن نتخلى عن الحق في وجود مؤسسات سياسية فوق الدولة، لأن المجتمع المدني لا يستطيع أن يضمن أن يكون الجميع قادرين على ممارسة السيطرة على المؤسسات التي تؤثر على حقوقهم. رابعا من المؤكد أن المجتمع المدني النشط سيحتاج إلى الأطر السياسية التي دافعنا عنها من قبل، لأن هذه الأطر تيسر المناقشة وتبادل الحجج والمناظرة.

الدعوى القائلة بأن المؤسسات السياسية العالمية ليس لها ضرورة لأن المجتمع المدني العالمي كافيا، هي بالتالي دعوى غير مقبولة. ولكن الحجة التي بحثناها في الفقرة السابقة لا يجب أن تؤدي بنا إلى نتجاهل أهمية أن نفعل أكثر من مجرد الدعوة إلى مؤسسات فوق الدولة. المؤسسات في حد ذاتها لا تضمن وضع سياسات حميدة، والذي نحتاجه هو ثقافة معينة وصفات أخلاقية معينة. وقد أوضح هذه النقطة ديفيد كامبل، والذي يمتدح أنماط سلوك معينة- ما يسميه "أنماط السلوك الديمقراطي" وكذلك ثقافة معينة- ويعني بهذا ثقافة عدم التسليم بصحة الهويات الثابتة والأفكار المستقرة حول ما يجب أن تكون عليه الأمور. وطرق صياغة الأسئلة حول ما ينبغي عمله وعن من "نحن". ولكن كامبل لا يرفض مشروعات المؤسسات العالمية التي يقترحها مفكرون مثل هيلد، بل في الواقع يعرب عن قدر من التعاطف معها، إلا أنه يؤكد أن هذه المؤسسات بمفردها غير كافية[٥٣]. دون ثقافة ديمقراطية من المرجح أن يكون مصير أطر المؤسسات العالمية هو الركود، ومن غير المحتمل أن تستطيع أن تتحدى أو تتنافس مع الاتجاهات السائدة (من بينها واجباتنا نحو الذين يعيشون وراء البحار). لذلك يجب استكمال المؤسسات السياسية العالمية، وليس استبدالها، بثقافة ديمقراطية عبر الأمم.

ننتهي من هذا إذا إلى أن الدعوى القوية بأن المؤسسات العالمية غير ضرورية لأن وجود مجتمع مدني عالمي سيكون كافيا، دعوى غير مقبولة[٥٤]. ولكن الدعوى الضعيفة بأن المؤسسات السياسية العالمية غير كافية وأنه يجب أن يكون هناك مجتمع مدني نشط ومتجدد الحيوية ليكون مكملا للمؤسسات السياسية الجديدة، دعوى أكثر مصداقية. وفقا لهذه الصيغة يجب على دعاة العالمية أن ينادوا بقيام مؤسسات سياسية جديدة، وأن يدعوا في الوقت نفسه إلى وجود دور للمؤسسات غير السياسية.

(١٢)

والآن وبعد أن تناولنا بالبحث والتحليل وجهات النظر العالمية والواقعية و"مجتمع الدول" حول أي من المؤسسات والبنيات السياسية هي الأنسب للعالم، نبحث في الجزء المتبقي من هذا الفصل وجهة النظر القومية إزاء هذه المسائل. وقبل أن نتناول وجهة النظر القومية نبحث المثل الأعلى الذى تدافع عنه. وأعني الحق القومي في تقرير المصير.

ويمكن أن نتفهم الحق القومي في تقرير المصير بصيغة قوية أو بصيغة ضعيفة. هذا الحق في صيغته القوية يصر على أن يكون لكل أمة دولة، بينما في صيغته الأضعف لا يتطلب أكثر من أن يكون للأمة شكلا من أشكال الحكم الذاتي. هذه الصيغة الأضعف للحق القومي في تقرير المصير تتفق مع وجود مؤسسات سياسية عالمية أو وجود دول يعطي فيها للأمم قدرا من الاستقلال الذاتي. يمكن على سبيل المثال أن يأخذ هذا الحق شكل الاتحادات الفيدرالية أو الكونفيدرالية أو الديمقراطية الاتحادية أو وحدات في الدولة لها استقلال ذاتي خاضع للدولة (أي برلمانات إقليمية وحكومات محلية وما إلى ذلك)، أو مؤسسات فوق الدولة تعطي للأمم التي تشملها دورا معينا. الكثيرون من الذين يدافعون عن الحق القومي في تقرير المصير ينادون بإعطاء الأمم صفة الدولة، ولكن بعضهم لهم موقف واضح بأنه إن لم يكن ذلك ممكنا، ينبغي أن يعطى للأمم حكم ذاتي وفقا لهذه الصيغة الأضعف.

ولكن لماذا ينبغي على المجتمعات القومية أن يكون لها أي نوع من السلطة السياسية؟ لماذا ينبغي أن ترسم خريطة الحدود السياسية على أساس القومية؟ يقدم القوميون لنا أربع إجابات (على الأقل) على هذا السؤال: ويمكن أن نسمي هذه الإجابات: حجة عدالة التوزيع" وحجة "الثقة" والحجة "الكانطية" وحجة "الحياة الكريمة". وسوف أفحص فيما يلي كل من هذه الحجج.

تقول الحجة الأولي، وأعني حجة عدالة التوزيع، أن الحق القومي في تقرير المصير أمر مرغوب، لأنه أفضل ما يعزز المثل العليا لعدالة التوزيع. نجد هذه الحجة فيما يقوله ميللر في كتابه عن القومية "On Nationalism". وكما سبق أن رأينا في القسم العاشر من الفصل الرابع، يؤكد ميللر أن من مقتضيات العدالة أن يكون على أفراد كل أمة التزامات معينة نحو زملائهم في القومية. ويستنتج من هذا أن أفضل طريقة للوفاء بالتزاماتنا نحو زملائنا في القومية هي أن تعطى للأمم سلطة سياسية. ويمضي في حجته هذه قائلا أن من الأصعب بكثير على أفراد أمة من الأمم أن يفوا بالتزاماتهم القومية ما لم يكن للأمة سلطة سياسية تستطيع بها أن ترغم أفرادها على الإذعان لهذا الالتزام(٥٥).

بيد أن هذه الحجة تواجه عدة مشكلات. أولا كما ذكرنا في وقت سابق يقول البعض إنه من المشكوك فيه أن يكون على الناس واجبات خاصة نحو زملائهم في القومية. وحتى لو كانت عليهم مثل هذه الواجبات، من غير المعقول الدعوى بأن هذه الواجبات هي التزامات بعدالة التوزيع.

ثانيا حتى لو كانت هناك التزامات بعدالة التوزيع نحو زملاء القومية، لا تنجح حجة ميللر في هذا الشأن، إلا فقط عندما نفترض أن هذه الالتزامات يمكن فرضها بالقوة. الحجة إذا في صيغتها الحالية حجة غير كاملة. علاوة على ذلك لا نعتقد أننا ينبغي أن نرغم الأصدقاء على أن يتولوا رعاية أصدقائهم. كذلك لا نعتقد أننا يجب أن نرغم شخصا ما على أن يجعل مصالح شقيقته أو شقيقه قبل مصالح غرباء كلية عنه. على هذا الأساس لماذا يجب أن نقبل قناعات ميللر بأنه ينبغي إقامة نظام سياسي يرغمنا على أن نكرس قدرا أكبر من أموالنا لزملاء لنا في القومية أكثر مما نفعل ذلك للأجانب؟ لو كانت هذه الالتزامات الخاصة غير قابلة للفرض، لماذا إذا يكون من الممكن أن نفرض التزامات قومية؟(٥٦)

وأخيرا حتى لو كان علينا التزامات خاصة (بعدالة التوزيع) لزملائنا في القومية، وأن هذه الالتزامات قابلة للتنفيذ بداهة. إلا أن الحجة لا تترتب عليها تلك النتيجة. قبل أن نقبل هذه الحجة يجب علينا كذلك أن نبحث ما إذا كانت هناك التزامات أخرى قابلة للتنفيذ بداهة، وما إذا كان الحق القومي في تقرير المصير يعيق تنفيذ هذه الالتزامات. كما سبق لنا أن رأينا، علينا التزامات نحو الفقراء في هذا الكوكب الأرضي (الفصل الرابع، الأقسام من الثاني إلى السادس). ولكن إعطاء السلطة للأمم، وبالتالي إرغام الناس على أن يوزعوا الموارد على زملائهم في القومية، من المرجح أن يجعل من الأكثر صعوبة أن نضمن إذعان الناس لهذه الواجبات العالمية.

(١٣)

يقدم لنا ميللر دفاعا ثانيا عن الحق القومي في تقرير المصير، وحجته في ذلك أن الدول تحتاج إلى أمة لكي تؤدي بعض الأدوار الهامة. لأن الأمة توفر عنصر "الثقة". ويقول ميللر إن "توفير الخيرات العامة "مثل البيئة الصحية النظيفة" يتطلب مجتمعا يكون الناس فيه راغبين في التعاون مع الآخرين. ونظرا لأن الإحساس بالانتماء القومي من عوامل التماسك القوية، تستطيع الوحدات السياسية (مثل الدول) أن تقوم بواجباتها عندما يتحد الناس بروابط قومية. إضافة إلى ذلك يقول ميللر أن الدول الديمقراطية تتطلب الالتزام بالخير العام والرغبة من جانب الجميع في التعاون مع الآخرين ومعاملة الآخرين باحترام. الانتماء القومي هو الذي يحقق هذه الأهداف[٤٧]. لذلك يجب أن يثق أعضاء النظم السياسية ببعضهم البعض، وهذه الثقة يوفرها الانتماء إلى أمة أو قومية. هذه النتائج لها معنيان: المعنى الإيجابي هو أنه يجب أن يمنح للأمم حق تقرير المصير،. والمعنى السلبي هو أن مؤسسات ما فوق الدولة. من النوع الذي سبق أن ناقشناه، ستكون غير ممكنة عمليا[٤٨].

نناقش الدعوى الإيجابية أولا. الدفاع عن حق تقرير المصير الذي يستند إلى أن الأمة هي التي توفر عنصر الثقة يواجه مشكلتين. أولا من المشكوك في صحته أن المؤسسات الديمقراطية أو التغلب على مشكلات العمل الجماعي تحتاج إلى القومية. ميللر على صواب عندما يؤكد أهمية "الثقة" في التغلب على مشكلات العمل الجماعي، ولكن ليس لدينا من سبب لأن نقبل الافتراض بأن القومية هي أعلى أو أفضل صورة للثقة. يمكن التغلب على مشكلات العمل الجماعي على مستوى أقل من المستوى القومي بأن نعطي للأقاليم قدرا من الاستقلال الذاتي. وكما أشار روبرت بوتنام في دراسته للديمقراطية الإيطالية، استطاع المواطنون في الأقاليم الشمالية اعتمادا على تقاليد مدنية قديمة العهد، أن يتعاونوا من أجل تحقيق الخير العام. من الممكن كذلك أن توجد ثقة كافية بين المواطنين في نظم سياسية متعددة القوميات. النقطة المهمة هي أن القومية المشتركة ليست هي المصدر الوحيد للتماسك. ألا تستطيع المواطنة أن تحدث إحساسا بالمصالح المتبادلة؟

ثانيا، ربما يؤدي التغلب على بعض مشكلات العمل الجماعي إلى زيادة صعوبات التغلب على مشكلات أخرى للعمل الجماعي. من بين أكثر مشكلات العمل الجماعي إلحاحا المشكلات التي تنشأ إزاء مشكلات عالمية مثل تلوث البيئة. الآن من الواضح أن إعطاء الأمة صفة الدولة أو استقلال ذاتي سياسي متقدم سوف يؤدي إلى وجود عدد أكبر من أطراف العمل السياسي (سواء كدول أو ككيانات أقل من الدولة)، وكلما زاد عدد هؤلاء أصبح من الأكثر صعوبة ضمان التوصل إلى اتفاق دولي. وبالتالي السماح للأمم بحق الحكم الذاتي سيجعل احتمالات حل بعض مشكلات العمل الجماعي أكثر صعوبة.

لننظر الآن في الدعوى السلبية- أعني الدعوى بأن الكيانات الأكبر من الأمة لن تكون قادرة على أن تمارس عملها بنجاح، لأنها لا تستطيع أن تعتمد على الثقافة السياسية المطلوبة وعلى أرصدة الثقة. إن كانت هذه الدعوى صحيحة،

فهذا يشكل نقدا قويا خطير الشأن لأنماط المؤسسات السياسية التي يحبذها كل من هيلد ولنكلاتر وبوج. ولكن لدينا سبب وجيه لأن نشك في فكرة الطبيعة البشرية التي تفترضها حجة الثقة. هذه الفكرة تعتمد على مفهوم جامد غير متغاير للطبيعة البشرية، وبالتالي تتجاهل الطرق التي تتأثر بها ميول الناس بالبيئة الاجتماعية والمعايير السائدة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية(٥٩). هذه كلها ليست من حجر صوان بعيدة عن أي مرونة ولكنها، على الأقل جزئيا، في حالة من التغير والنمو ذاتيا. الظن بأن الناس لا يستطيعون الثقة بغير زملائهم في القومية هو إذا نظرة خاطئة إلى سمة من سمات العالم المعاصر، على أنها السمة غير المتغيرة للعالم في جميع العصور. قدم أوجين ويبر تصويرا رائعا ومفيدا لهذه النقطة في كتابه المتميز من فلاحين إلى فرنسيين **Peasants onto Frenchmen (1977)**، والذي يسجل فيه كيف أن في بداية القرن العشرين كان الكثيرون من الرجال والنساء في فرنسا يتحدثون لغات غير اللغة الفرنسية كلغتهم الأولى، وينظرون إلى أي شخص من خارج قريتهم على أنه أجنبي تماما، ولم يعتبروا أنفسهم فرنسيين بأي شكل من الأشكال. وبالتالي لا يوجد أي مبرر لأن نفترض أن الدوافع الراهنة للناس دوافع ثابتة غير متغيرة. إضافة إلى هذا يجب أيضا أن نلاحظ أن الأشخاص في جميع أنحاء العالم مقيدون بالفعل على أي حال بمجموعة واسعة من المعايير العالمية- مثل تلك المعايير التي أنشأتها منظمة التجارة العالمية - وأن هذه الأطر المؤسسية يتم الإذعان لها.

وهكذا تفشل حجة "الثقة" في أن تثبت (أ) النقطة الإيجابية بأن الدول تتطلب وجود أمم وبالتالي يجب أن نرسم حدود الدولة على أساس الجماعات القومية وكذلك (ب) النقطة السلبية بأن المؤسسات السياسية عابرة القوميات (مثل الاتحاد الأوروبي أو أي مؤسسات عالمية مماثلة) لا تستطيع أن تزدهر لأنها تفتقر إلى الثقافة المدنية الضرورية(٦٠).

وقبل أن نستطرد في هذا البحث جدير بنا أن ننظر إلى صيغة مختلفة أو مغايرة للحجة السلبية يقول بها كايمليكا. يقدم كايمليكا حجة ضد مقترحات إنشاء مؤسسات ديمقراطية أعلى من الدولة، على أساس أن المؤسسات الديمقراطية ينبغي أن تنشأ داخل مجتمعات قومية. لأن المناقشات والاتصالات الديمقراطية لا يمكن أن تحدث إلا فقط عندما يتكلم الناس نفس اللغة. ولكن حجة كايمليكا تبالغ في الأمر. بينما يمكن القول بأن من الأفضل أن يتحدث جميع أعضاء نظام ديمقراطي نفس اللغة، إلا أن ذلك ليس ضروريا. الضروري هو أن يستطيع أعضاء نفس النظام السياسي أن يفهموا وجهة نظر الأعضاء الآخرين، ولكن هذا لا يفترض سلفا أنهم يتحدثون نفس اللغة. يمكن لنا أن نعرف آراء زملائنا في المواطنة عن طريق الترجمة في الراديو أو التلفزيون أو الانترنت وما إلى ذلك. يمكن لنا أن نفهم الآخرين عندما تعرض وجهات نظرهم وما يقدمون من حجج من خلال التلفزيون والصحف بلغتنا. ومن الصحيح أن عدم وجود لغة مشتركة يؤدي إلى قصور في التواصل، ولكن يجب أن نقبل هذا القصور، نظرا إلى الحاجة الملحة الدامغة إلى مؤسسات فوق الدولة.

(١٤)

كيف إذا يمكن أن نبرر حق تقرير المصير القومي. يقدم نيل ماكورميك حجة "كانطية" لحق تقرير المصير القومي على أساس مبدأ كانط باحترام الأشخاص. هذه الحجة تطرح الدعاوى الثلاث التالية:

١) يجب معاملة الأشخاص باحترام.

٢) احترامك للأشخاص يستتبعه احترام السمات التي لا تنفصل عن شخصياتهم، مثل عضويتهم في أمة.

٣) احترام عضوية الشخص في أمة يتطلب أن يعطى للأمم قدرا من الاستقلال الذاتي السياسي(٦١).

ويحرص ماكورميك، كما نلاحظ هنا، على أن يؤكد أن حجته "بالتأكيد لا تؤيد الافتراض السهل بأن الدولة ذات السيادة هي الوضع الوحيد المقبول لجوهر القومية"

ولكن إلى أي مدى نجد هذه الحجة مقنعة؟ نسبيا لا محل للخلاف على النقطة (١)، ولكن النقطتين (٢) و(٣) موضع شك. بعض النقاد يعترضون على النقطة (٣) ويعربون عن شكهم فيما إذا كان احترام قومية شخص ما يتطلب أن نعطي الأمة التي ينتمي إليها هذا الشخص سلطة سياسية. وكما يقول ديفيد جورج "احترام الأمم (مثل احترام الأسر والمجتمعات الدينية) نتيجة لاحترام الأشخاص الذين تتكون منهم. كل ما يتطلبه فقط هو أن تحميهم الدولة من الاعتداء عليهم، مثلما تحمي الأعضاء الآخرين في الدولة، ولكنه لا يتطلب أي شيء أكثر من هذا؛ لا يتطلب إعطاء الأسر أو الأمم أو المجتمعات الدينية سلطة سياسية. ويفترض جورج أن ماكورميك يدافع عن إنشاء دول قوميات (وهو الموقف الذي يرفضه ماكورميك صراحة) ويوجه انتقاده ضد ذلك. ولكن هذا النقد يمكن أن يوجه ضد حق تقرير المصير القومي في صيغته الضعيفة، مثلما يوجه إلى صيغته القوية. لماذا يجب أن يعني احترام الهوية الثقافية لشخص ما إعطاء تلك الثقافة سلطة سياسية؟ هذا اعتراض مهم وهو اعتراض لا يرد عليه ماكورميك. ولكن يمكن على أي حال الرد على هذا الاعتراض وسوف نذكر هذا الرد في القسم ١٥ التالي.

قبل أن نفعل ذلك يجب أن نسجل أنه حتى إذا أمكن الرد على الاعتراض الأول، تواجه حجة ماكورميك مشكلات أخرى. بصفة خاصة ليس من الواضح لماذا يجب علينا أن نحترم سمات شخصية يحددها شخص ما لنفسه؟ ماذا لو كانت معاداة السامية أو الشوفانية جزءا لا يتجزأ من هذا الشخص؟ من غير المقبول على

الإطلاق القول بأن هذه السمة من شخصيته يجب أن تحترم. لذلك لكي نثبت أن علينا أن نحترم قومية شخص ما يجب أن نتبين أن هذه القومية ليست قومية خبيثة على النحو الذي تكون عليه التفرقة العنصرية والتمييز بين الجنسين. في الحقيقة من المؤكد أننا نحتاج إلى أن نبين ليس فقط أن الأمم غير خبيثة أو غير شريرة: يجب أن نثبت أن الأمم جديرة بالاحترام.

(١٥)

وهكذا لا تنجح الحجج الثلاثة لأنصار القومية، التي بحثناها حتى الآن، في أن تثبت أن الأمم يجب أن تمنح سلطة سياسية. دعنا الآن ننظر إلى حجة رابعة - وأعني ما أسميه حجة "الحياة الكريمة" -- وهذه حجة فيما أعتقد أكثر إقناعا من الحجج السابقة (ولكنها كذلك متفقة مع النظرة العالمية). وفقا لهذه الحجة، يمكن تبرير حق تقرير المصير القومي لأنه، وبقدر ما يفعل ذلك، يعزز الحياة الكريمة. تستند هذه الحجة على ثلاث دعاوى:

١) يجب أن يكون الهدف من المؤسسات السياسية أن تحقق للناس حياة كريمة.

٢) عضوية الفرد في أمة تعزز حقه في الحياة الكريمة.

٣) منح الأمم قدر من السلطة السياسية هو أفضل ما يعزز ثقافة الأمة.

ومن ثم:

(النتيجة): تقرير المصير القومي هو حق له قيمة في ذاته، مع ثبات العوامل الأخرى.

الآن ننظر في كل من هذه الخطوات. الافتراض الأول (١) بالتأكيد افتراض مقبول: أن نفضل الترتيبات السياسية التي تعزز الحياة الكريمة للناس. من الواضح أن الناس يهتمون بالحياة كريمة وبنوعية الحياة بصفة عامة، لذلك سيكون من غير المعقول أن نصمم نظاما سياسيا يعجز عن تحقيق هدف له مثل هذه الأهمية[٦٢]. من الجدير بالذكر أيضا أن الافتراض الأول (١) هو دعوى وسائلية يمكن لأنصار العالمية أن يقبلوها برضا تام (بافتراض أنهم يعتقدون أن الحياة الكريمة أمر له أهميته).

الافتراض (٢) أكثر خلافية. ولكن يوجد اعتباران لتأييد الدعوى بأن عضوية الأشخاص في أمة تعزز حقهم في أن يحيوا حياة كريمة. أولا كما يؤكد كايمليكا في معظم كتاباته أن الحرية الفردية تتطلب أن يكون للأفراد حق الاختيار بين تصورات مختلفة للخير الذي يسعون إلى تحقيقه، وهذا بدوره يتطلب ثقافة بها منظومة من التصورات عن الخير. وهكذا يتطلب الاختيار الشخصي وجود ثقافة غنية ومتنوعة. علاوة على ذلك، بالنسبة لمعظم الناس، هذا الدور تلعبه ثقافاتهم القومية. وكما يقول أفيشاي مرجلاتي وجوزيف راز، يرجع أعضاء الأمة إلى ثقافتهم الخاصة ليختاروا طرقا من الحياة يجدون لها أمثلة في ثقافتهم. الثقافة القومية إذا هي مصدر مهم للتصورات عن الخير. ثانيا يمكن لنا بشكل معقول القول بأن الانتماء إلى جماعة هو عنصر من عناصر الحياة التي يحقق فيها الإنسان ذاته. نحن جميعا نعطي قيمة لأن نكون جزءا من جماعة، وينظر الكثيرون إلى عضوية الأمة على أنها جزء هام من الحياة الكريمة. ويفخرون بالإنجازات التي حققتها أمتهم ويريدون لأمتهم النجاح والازدهار. وهذا يمكن أن يشمل عناصر كثيرة، بدءا من الاعتزاز بموسيقى الأمة وشعرها والرياضة وقضاء أوقات الفراغ وحماية الآثار التاريخية للأمة وحماية البيئة الطبيعية. لهذين السببين إذا تعزز الثقافات القومية الحياة الكريمة للناس.

الخطوة التالية في الحجة موضع البحث- وأعني الافتراض (٣) بأن الاستقلال السياسي هو أفضل ما يؤدي إلى تدعيم أو تحسين الثقافات القومية- هي دعوى تؤيدها كذلك حجتان. أولا وكما يشير كل من مرجلات وراز، يمكن الدفاع عن حق تقرير المصير القومي على أساس الوسائلية، لأن الأطر الوسائلية هي الأرجح في أن تنمي المصالح التي لدى الناس في ثقافتهم القومية. الأساس المنطقي لهذه الدعوى هو أن الأمم التي تقرر مصيرها يكون لديها الحافز والقدرة على أن تدعم ثقافتها وتراثها القومي. أعضاء الأمة يكونون أكثر اهتماما من غيرهم بتعزيز ثقافتهم، وبالتالي سيكون لدى رجال السياسة في مثل هذا النظام حوافز لأن يعززوا ثقافتهم القومية أكثر مما يمكن أن يفعلوه في نظام آخر. بالإضافة إلى ذلك، ولأن لديهم سلطة سياسية، يستطيعون أن يتخذوا إجراءات سياسية لحماية ثقافتهم القومية: يستطيعون استخدام المعونات المالية من المال العام لدعم تراثهم القومي.

ونجد أيضا حجة ثانية تؤيد الافتراض (٣) - وأعني القيمة التي يمكن أن يجدها الكثيرون في تجسيد الهوية القومية في مؤسسات سياسية. تقرير المصير القومي له أهمية رمزية للثقافة القومية، وكما يقول برلين وتامر، يريد أعضاء الأمة أن يكونوا تحت حكم مؤسسات وأناس "من بينهم". الأهمية التي يعزيها الناس إلى الاعتراف السياسي بهويتهم يمكن أن تكون أهمية كبيرة، وهذا يعطي تأييدا أكبر للافتراض (٣)[٦٣].

لنلخص ما قلناه: تؤكد حجة "الحياة الكريمة" أن عضوية الشخص في أمّة تعزز تمتعه بحياة كريمة، (تعطيه قائمة من الخيارات، وهي من العناصر التي تتكون منها الحياة الكريمة في نظر العديد من الناس)، وكذلك تؤكد هذه الحجة أن تقرير المصير القومي، مع ثبات الأمور الأخرى، أمر له قيمة. ومن المهم أن نسجل هنا أن دعاة العالمية الأخلاقية يقبلون طبيعة هذه الحجة برضا تام[٦٤]. وهي تستحضر قيمة، (الحياة الكريمة عن طريق الانتماء إلى أمة)، وتسوق الحجة، تمشيا مع النظرة الوسائلية، على أن المؤسسات السياسية يجب أن تأخذ هذا في الاعتبار.

(١٦)

إلى أي حد نجد هذه الحجة مقنعة؟ المنطق الذي تستند إليه هذه الحجة هو فيما أعتقد منطق مقنع. (القومية مهمة وتستطيع المؤسسات السياسية أن تحمي الثقافات القومية)، إلا أنها حجة مشروطة بتحفظات ثقيلة، لذلك يخضع مكانها في الترتيبات المؤسسية لتلك التحفظات. وتوجد خمسة عوامل تقيد بشدة قابلية هذه الحجة للتطبيق. – يتعلق العاملان الأولان بالوقائع، بينما العوامل الثلاثة الأخرى هي اعتبارات معيارية. لنبدأ بافتراضات الوقائع التي تستند إليها هذه الحجة. تفترض حجة "الحياة الكريمة" أولا أننا نستطيع في سهولة ويسر أن نضع تعريفا دقيقا للجماعات القومية، وبالتالي أن نميز بين من ينتمي إلى هذه الجماعة أو لا ينتمي إليها، وأن نستطيع وفقا لهذا أن نرسم خريطة المؤسسات السياسية على أساس الجماعات القومية. ولكن من النادر أن يوجد تصور دقيق ليس محل خلاف عن الذين ينتمون إلى أمة معينة. في أحوال كثيرة تكون الحدود الفاصلة بين الأمم غائمة بعيدة عن الوضوح. وقد يستخدم الناس معايير مختلفة في تعريف القومية، مما يؤدي إلى أوصاف مختلفة لعضوية الأمة. في بعض الحالات تكون الهوية القومية من حيث هي كذلك نسبيا ليست موضع خلاف – مثلا اسكتلندا ووليز في المملكة المتحدة – ولكن من المؤكد أن هذه الحالات ليست المعيار.

ثانيا تفترض الحجة موضوع البحث مفهوما ثابتا أو جامدا للقومية. وبالتالي لا تستطيع أن ترى أن العواطف القومية يمكن أن تتغير مع إنشاء بنيات سياسية جديدة (مثل دولة جديدة أو نشأة سلطات داخل الدولة). ومن ثم المسألة ليست ببساطة مسألة منح أمة سلطات سياسية ومن ثم تحقيق مطالب أعضائها: طبيعة الأمة ذاتها يمكن عندئذ أن تتغير. وكما يقول دونالد هورويتز " الانفصال أو التقسيم عادة يجعل العلاقات العرقية أكثر سوءا، لأنه ينظر نظرة مبسطة للمواجهات بين الجماعات".

ويطرح جون ماكجري نفس النقطة مسجلا أن "عملية تكوين دولة جديدة يمكن أن تؤدي إلى تفاقم الصراع داخل الجماعات. الجماعة المسيطرة في الدولة الجديدة لا تطمئن إلى ولاء الأقليات، خاصة لو كانت حدود الدولة موضع نزاع، ولا يكون لديها في أحوال كثيرة الاستعداد لأن تستوعبهم." والنقطة التي يطرحها إذا هي أن طبيعة المشاعر القومية هي جزئيا وظيفة الترتيبات المؤسسية السائدة، وأن إعادة الهيكلة المؤسسية عندما يتجاوب مع بعض المصالح القومية يخلق مصالح أخرى. هذه بدورها تعطي تأييدا لنقد روجرز بروباكر لما يسميه "وهم تخطيط البناء الضخم architectonic illusion الاعتقاد بأننا إذا أقمنا بناء ضخما على أسس صحيحة واكتشفنا الإطار المؤسسي المناسب، عندئذ يمكن لنا أن نستجيب للمطالب القومية المشروعة بشكل حاسم ونهائي، ومن ثم نصل إلى حلول للصراعات القومية". ولكن الطبيعة المرنة غير الثابتة والتفاعلية للقومية كثيرا (إن لم يكن دائما) ما تعني أن هذا ليس أكثر من وهم لا سبيل إلى تحقيقه.

ولكن لنفترض أن هاتين المشكلتين الأوليين لا تنطبقان: حتى في هذه الحالة تحتاج حجة "الحياة الكريمة" إلى مزيد من الشروط التحفظية. ومن المهم أن نؤكد مرة أخرى أن النتيجة التي تترتب على حجة "الحياة الكريمة" هي أن الحق القومي في تقرير المصير حق له قيمة مع ثبات الأمور الأخرى. ولكن هذا الشرط التحفظي له أهمية فائقة. لا تعني حجة "الحياة الكريمة" ضمنا أننا يجب أن نتجاهل القيم الأخرى (مثل مصالح أخرى عدا مصالح الناس في ثقافتهم القومية). وهي تبين بوضوح اعتبار وسائلي مهم يجب أن يضم إلى اعتبارات أخرى- مثل السعي إلى حقوق الإنسان والمبادئ العالمية لعدالة التوزيع. وبالتالي لا نستطيع أن نستنتج على هذا الأساس وحده أن الأمة يمكن أن تكوّن وحدة سياسية خاصة بها، إلاّ عندما نأخذ في الاعتبار قيما أخرى والدعاوى الأخلاقية للآخرين. ويجب أن ندرج ثلاثة اعتبارات بصفة خاصة في تقويم الحق القومي في تقرير المصير.

الاعتبار الأول (كما يؤكد أنصار هذه الحجة) هو أن تقرير المصير القومي لا يمكن الدفاع عنه سوى فقط إن لم يؤد إلى انتهاك حقوق الناس. من الناحية العملية في أحوال كثيرة كانت الحركات القومية قمعية ومتعصبة. وللأسف لدينا أمثلة كثيرة: معاداة السامية في حركة القومية الألمانية خلال حكم الرايخ الثالث، القومية الصربية خلال تسعينات القرن الماضي وما نتج عنها من معاملة كوسوفا ألبانيا، قومية الهوتو التي أدت إلى إبادة جماعية عام ١٩٩٤. وهذه بالطبع هي أكثر الأمثلة تطرفا ورعبا للقومية غير الليبرالية. وهذه لا ينبغي أن تؤدي بنا إلى أن نتجاهل أشكالا من القومية أقل خطورة، ولكنها رغم ذلك غير مقبولة، وهذه أكثر شيوعا. وهذه تشمل على سبيل المثال السياسات القومية التي انتهجت في سلوفاكيا ضد الأقلية المجرية التي تعيش في جنوب البلاد. بالمثل تشمل هذه الحالات أيضا قوانين المواطنة التي تبنتها دول البلطيق مثل لاتفيا، والتي على أساس قانون المواطنة لعام ١٩٩٤ أنكرت حق المواطنة على ٣٠ في المائة من السكان (معظمهم من الروس). وأدى هذا إلى ألا يكون لهم حق الانتخاب أو حق شراء "شركات وأراضي وبيوت". النقطة العامة هنا هي أن "الحق القومي في تقرير المصير" لن يؤدي أبدا إلى وحدة سياسية ينتمي فيها جميع الأعضاء إلى الأمة المعنية. ستبقى دائما أقليات قومية، وستكون هذه الأقليات تحت رحمة سياسات الأغلبية.

في المقابل ينبغي أن نلاحظ أن الحركات القومية ليست جميعها غير ليبرالية. ويقول أنطوني سميث أن الحركات القومية اتخذت طابعا ليبراليا في "ساحل العاج وزامبيا، وغانا بعد انكروما وتونس ومصر منذ عبد الناصر." ويمكن أن نضيف أيضا أن الحركات القومية في اسكتلندا وويلز تمثل أساسا شكلا ليبراليا للقومية. ولكن لا تزال المسألة قائمة: تقرير المصير القومي في أحوال كثيرة يفتح الباب أمام الانتهاكات.

كذلك في أحوال كثيرة يحدث عدم استقرار، وهذا اعتبار معياري ثان يجب أن ندخله في الحسبان. وينشأ عدم الاستقرار، جزئيا، بسبب النقطتين اللتين أشرت إليهما فيما سبق - (أ) الخلافات المحيطة بمسألة عضوية أمة معينة، و(ب) الطبيعة الدينامية للقومية. الاختلاف حول عضوية أمة من الأمم له تأثيرات واضحة- إن لم يوجد وصف واضح وغير خلافي لمن ينتمي إلى ومن لا ينتمي إلى أمة معينة عندئذ من المرجح أن تنشأ القلاقل وعدم الاستقرار. بالإضافة إلى ذلك وكما سبق أن رأينا، إعطاء السلطة السياسية لأمة قد يغير العواطف الموجودة والانتماءات الثقافية، ويتسبب في المزيد من المطالب القومية. وبصفة عامة إذا إعطاء الأمم سلطة سياسية يمكن أن يولّد عدم الاستقرار. مرة أخرى لن يكون الحال هكذا دائما - عندما تكون الهويات إلى حد ما ليست موضعا للخلاف وحيث لا ينتج عن تقرير المصير القومي أقليات جديدة معرضة للأخطار. ولكن في الكثير من الحالات يحدث عدم استقرار، ويجب أن نضع هذا الاحتمال دائما في الاعتبار.

ويوجد تحفظ معياري أخير على حجة "الحياة الكريمة". وكما سبق أن أشرنا هذه الحجة تستجيب لقيمة واحدة فقط، تلك هي "الحياة الكريمة" وقد رأينا حتى الآن أن تلك القيمة يجب أن نوازنها مقابل قيم أخرى (الحقوق والقلاقل) وحقوق ومصالح الآخرين. يجب علينا كذلك أن نشير إلى أن القومية ليست هي المصدر الوحيد للحياة الكريمة. الافتراض (٢) لحجة "الحياة الكريمة" غير كامل، لأن الناس لهم روابط أخرى غير الروابط مع أمتهم، وربما تكون تلك الروابط أكثر أهمية من وجهة نظر الحياة الكريمة. وكما يشير بوكنان نحتاج إلى أن نعرف "ما هو الشيء المتميز أو الخصوصي إلى هذه الدرجة عن القومية؟" قد تكون العقيدة الدينية على سبيل المثال مصدرا مهما لتحقيق الذات والازدهار. وهذه نقطة مهمة لأن الحياة الكريمة لأعضاء أمة ما قد تتطلب تعزيز تلك العوامل الأخرى، وهذا التعزيز قد يتعارض مع تقرير المصير القومي. بصفة أكثر عمومية قد لا يجد البعض تحقيق الذات عن طريق عضوية جماعة ثابتة ولكن بالحياة بطريقة معينة. بمعنى أن ينتسبوا إلى العالمية الثقافية.

والآن عندما نجمع هذه النقاط معا يمكن لنا أن ننتهي إلى أن حجة الحياة الكريمة لها قدر من القوة، ولكن هذا فقط عندما تستوفي خمس افتراضات دقيقة: وأعني أن توجد أمم لها تعريف واضح، وأن تكون المؤسسات السياسية الجديدة مستوفية للمطالب القومية، وألا يؤدي تقرير المصير القومي إلى مظالم أو عدم استقرار، وعندما لا يتعارض حق تقرير المصير مع روابط ومصالح أخرى مهمة أو يبطل هذه الروابط. مع أخذ هذه التحفظات في الاعتبار يمكن القول بأن الإجراءات القومية التي تدافع عنها حجة الحياة الكريمة تتفق مع التصور العالمي للديمقراطية الذي أتناوله بالشرح في الفصل السادس. النتيجة التي تسعى القومية إلى تحقيقها- منح الأمم قدرا من الاستقلال السياسي- تتفق مع الإطار العالمي الذي دافعنا عنه في وقت سابق، نظرا لأن ذلك الإطار يؤكد أهمية تعزيز الحياة الكريمة للناس، ويدعو إلى وجود سلطات سياسية أدنى من الدولة. إضافة إلى ذلك تقر حجة "الحياة الكريمة" بقيم الحقوق (وهذه القيم تؤيد الديمقراطية العالمية لأسباب جوهرية ووسائلية). وهكذا يكون احترام مصالح الناس في أن تكون لهم ثقافات محلية متفقا مع المثل الأعلى للديمقراطية العالمية[٦٥].

(١٧)

حان الوقت لكي نستخلص النتائج. ناقشنا في هذا الفصل ثلاث وجهات نظر عن كيف يجب أن تصمم المؤسسات السياسية- النظرة العالمية ونظرة الدول والنظرة القومية – كذلك بصفة خاصة سعينا إلى مناقشة الالتزامات المؤسسية للذين يعتنقون المثل العالمية. بل وأكثر من ذلك سقنا الحجج على أن:

١) النظرة العالمية الجوهرية غير مقنعة.

٢) النظرة العالمية الوسائلية والنظرة العالمية لأولوية الحقوق مقنعتان وتعطيان تأييدا لنظام حكم متعدد المستويات تقوم فيه مؤسسة فوق الدولة

بمراقبة سلوك الدول، (ومؤسسات اجتماعية واقتصادية قوية) وتسعى إلى أن تضمن إذعان الدول للمثل العالمية للعدالة. إضافة إلى ما تقدم سقنا الحجة على أن:

٣) الحجج الدولانية الأربعة وكذا "المجتمع المدني العالمي" لا تهدم الحجة العالمية.

رأينا كذلك أن:

٤) "عدالة التوزيع" و"الثقة" والحجج "الكانطية" لتقرير المصير القومي هي جميعها حجج غير مقنعة.

٥) تعبر حجة "الحياة الكريمة" عن قيمة يمكن ويجب أن تستوعبها النظرة العالمية وأن تفسح لها مكانا، ولكن هذا فقط عندما ندخل عليها تحفظات ثقيلة: بناء المؤسسات السياسية يجب أن يضع في الاعتبار تأثير هذه المؤسسات على ثقافة الناس بما في ذلك ثقافتهم القومية.

لذلك يجب أن تعكس بنية المؤسسات السياسية العالمية ثلاث قيم مهمة: حماية حقوق الإنسان السياسية والمدنية والسعي إلى مبادئ توزيع عالمية (اعتبار وسائلي)، وقدرة الناس على أن يؤكدوا التزاماتهم القومية والثقافية (اعتبار وسائلي) وقدرة الناس على أن يحاسبوا المؤسسات والوكلاء الذين يؤثروا على ممارستهم لحقوقهم (نظرة أولوية الحقوق). وأخيرا ناقش هذا الفصل أن هذه القيم تؤيد نظاما من الحكم متعدد المستويات تنزع السلطة فيه من الدولة لصالح سلطة فوق الدولة وسلطات أدني من الدولة.

الهوامش

(١) يتابع Phlpott هذا التعريف بهامش يحيل فيه إلى عدد كبير من المفكرين الذين يتفقون مع تصورات مماثلة للسيادة (١٩٩٩: ٥٧٠، هامش ١٠). لتعريف مشابه للسيادة انظر Biersteker and Weber ويقولان " تعرّف الدولة ذات الأراضي تعريفا مؤقتا بأنها بنية محددة جغرافيا يدعي أصحابها بأن لهم السلطة النهائية داخل أراضيهم" (١٩٩٦:٢). ولكنهما يهتمان بالتأكيد على أن هذا التعريف فقط تعريف مؤقت، ويقولان بأن التعريف النهائي غير ممكن بسبب الطبيعة المتنازع عليها لمفهوم السيادة. ويؤكدان على الطبيعة الاجتماعية للسيادة (١٩٩٦: ٣-١٨). ويقدم Beitz تحليلا جيدا للسيادة (١٩٩٩: ٢٣٧-٢٤٤).

(٢) وهذا يمكن أن ننظر إليه على أنه عكس تصور Moellendorf للسيادة. ويعرف السيادة من حيث السلطة ولكنه على النقيض من الموقف الذي نراه في النص يعرّف المؤسسة ذات سيادة من حيث ما إذا كانت لها "سلطة أخلاقية" (وليس سيادة قانونية) 105٢٠٠٢ :a، 106. قارن أيضا ١٠٣) وهذا تصور عن السيادة يدعو للحيرة ويؤدي إلى نتيجة حدسية مضادة بأنه مستحيل منطقيا أن يكون لدينا دولة ذات سيادة شريرة.

(٣) كثيرا ما يحدث تجاهل لعنصر الأراضي. من الاستثناءات المهمة 1992 (Baldwin) والذي يجمع بين التحليلات الفلسفية والتاريخية لدور عنصر الأراضي. انظر أيضا Ruggie 1993)، خاصة ١٤٩-١٥٢).

(٤) من الملاحظ أن فكرة الحكومة العالمية قد جذبت انتباه بعض الروائيين بالإضافة إلى H. G.Wells ونجد عند Tomas Mann شخصيتان (ستمبريني ونافتا) يتناقشان في روايته The Magic Mountain (١٩٨٥{١٩٢٤}: الفصل الرابع، الأقسام عن " The New-Comer (خاصة ٣٨٠-٣٨٦) و Of the City of God, and the Deliverance by Evil (خاصة ٤٠٢). وبالمثل في الإخوة كرامازوف Brothers Karamazof يكتب Fyodor Dostoyevsky "الغزاة العظام، مثل تيمور وجنكيزخان، اكتسحوا الكرة الأرضية كأنهما إعصار، باذلين كل جهدهم لقهر الكرة الأرضية، ولكنهم، وإن كان دون قصد منهم، أظهروا أن الجنس البشري في حاجة ماسة إلى اتحاد عالمي يشمل العالم أجمع. عندما تقبل العالم وثوب قيصر، تؤسس عندئذ دولة عالمية وتوفر السلام للعالم". (١٩٨٨ {١٨٨٨٠}: ٣٠٢).

(٥) لتحليل مفيد لطبيعة الاتحاد الأوروبي انظر Bellamy و Castiglione (1997).

(٦) انظر أيضا تمييز Pogge بين "النزعة العالمية الأخلاقية" و"النزعة العالمية المؤسسية" (١٩٩٤ a: 90). ويجب ألا نخلط بين اصطلاح Beitz "النزعة العالمية المؤسسية" وما يعنيه Pogge بالنزعة العالمية المؤسسية، وقد بحثنا هذه النزعة الأخيرة في الفصل الرابع القسم الثالث، ويقابل بينها وبين ما يعنيه "بالنزعة العالمية التفاعلية". ما يسميه Pogge " نزعة عالمية مؤسسية" على النقيض من ذلك لا تشمل دعاوى حول الطريقة التي ينبغي بها تنظيم العالم: دعواه هي أن نطاق مبادئ العدالة يحدده مدى الاعتماد المتبادل اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا. ويرى أنه نظرا لوجود اعتماد متبادل على المستوى العالمي توجد أيضا واجبات عالمية. القضية حول من الذي عليه التزامات ونحو من، ليست القضية حول ما هي أفضل المؤسسات السياسية.قارن Pogge (1994a: 90-98 وخاصة ٩٠-٩١) والمناقشة في الفصل الرابع القسم ٣.

(٧) هذه التصنيف يتوسع في النمط الذي يعطيه Beitz، والذي يميز بين النظرة "الجوهرية الذاتية" والنظرة "الوسائلية". (١٩٩٤: ١٣١-١٣٤).

(٨) لاستخدام المفاهيم التي يطرحها Nozick في سياق آخر: النظرة الجوهرية الذاتية هي نظرية "تاريخية" (المؤسسات التي لها شرعية هي تلك المؤسسات التي تم اختيارها). النظرة الوسائلية ونظرة أولوية الحقوق من ناحية أخرى نظرتان "عن الوضع النهائي" لأنهما توصيان ببنية هيكلية معينة. انظر Nozick (1974:153-155).

(٩) العبارات المقتبسة الداخلية في نص Bernan مأخوذة عن Rawls (1999c: 12). يقتبس Bernan أيضا في الهامش عن Pteman (1979). لمزيد من التوضيح لهذه الحجة انظر Bernan (1987: 26-36) عن نظرية القبول و(١٩٨٧: ٣٧-٤٢) عن كيف أن هذا يبرر الانفصال. انظر أيضا Bernan (1994: 56-62).

(١٠) انظر على سبيل المثال مفهوم "الخدمة " في تصور Raz للسلطة (١٩٨٦: الجزء ١).

(١١) لتمييز متصل بهذا انظر Berlin (1982a: xliii و ١٩٨٢b 121-122) و Margalit and Raz (1990: 454-455).

(١٢) ينتقد Philpott بشكل واضح النظرة الفردية (١٩٩٥: ٣٦٨-٣٦٩).

(١٣) انظر بصفة عامة Pogge (1994a: 112-117).

(١٤) انظر أيضا Baldwin (1992 خاصة ٢٢٢-٢٢٩)

(١٥) يذهب Buchanan إلى أبعد من ذلك قائلا بأن السماح بالانفصال يمكن في الحقيقة أن يهدم الحكومة الديمقراطية. ولا يرفض الحق في الانفصال ولكنه ينبه إلى أنه ما لم يتم الاتفاق

على شروط محددة، يمكن للأطراف التي تسعى الى الانفصال أن يقضوا علـــى ديمقراطيـــة صنع القرار، بأن يهددوا بالانفصال ما لم يفعلوا ما يحلو لهم (١٩٩٨b: 21-24).

(١٦) العبارة مقتبسة عن كتـــاب Jenning, The Approach (to Self-Government, 1956) ص ٥٦. لرد Philpott على هذا الاعتراض انظر (١٩٩٥: ٣٦٤-٣٦٥)

(١٧) انظر أيضا 1994a:107-109 (Pogge (1989: 249-250). وقد ظهـــرت كتابـــات كثيرة حول فكرة "الديمقراطية العالمية" انظـــر (Archibugi and Held (1995 و Archibugi , (Held and Kohler (1998.

(١٨) يوافق Tony McGrew أيضا على (١) (١٩٩٧: ٢٣١-٢٣٧، ٢٤٩-٢٦٢). كذلك يبـــدو أن Thomas McCarthy يوافق أيضا على المبدأ العام بأن الناس يجب أن يكون لهم صوت في القرارات السياسية التي تؤثر على حياتهم تأثيرا كبيرا. (١٩٩٩: ٢٠٩). وهـــذه الفقـــرة يعقبها هامش ينسب هذا الرأي إلى McCarthy 1999: 213) Held(1995)، هـــامش ٢٦). ومن المهم أن نلاحظ أن برنامج الأمم المتحدة للتنمية يؤكد أيضا (١) (UNDP 2002: 7-8، 51، 102، 112-121).

(١٩) يذكر Held أيضا ستة مقترحات أقل راديكالية (وإن كانت لا تزال مقترحـــات طموحـــة) تشمل إصلاح الأمم المتحدة وجعلها أكثر ديمقراطيـــة (١٩٩٥: ٢٧٩). ونلاحـــظ أن هـــذه المقترحات، ومنها إنشاء محكمة جنائية دولية، قد تحقق بالفعل. تم إنشاء المحكمـــة الجنائيـــة الدولية في أول يوليو ٢٠٠٢.

(٢٠) بالإضافة إلى تأكيد Held لحجة أولوية الحقوق (قارن ١٩٩٥: ١٤٥، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣١-٢٣٢، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٣٧ هامش ٦) يبدو أنه أيضا يدافع أحيانـــا فـــي بعض الحالات عن المؤسسات العالمية على أسس وسائلية على أساس أنها أفـــضل وســـيلة للدفاع عن حقوق الإنسان. انظر على سبيل المثـــال (١٩٩٥: ١٥٥-١٥٦، ٢٢٣ و١٩٩٨: ٢٥.٢١). من المشكلات في هذا الموقف أن Held يدافع أيضا عن حقوق الفرد على أساس أن الحقوق تمكن الناس من المشاركة في العملية الديمقراطيـــة ١٩٩٥: ١٨٧، ١٩٠، ١٩٩-٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٠-٢١٢، ٢٢٣-٢٣٤).

(٢١) لمناقشة نقدية أخرى لمبدأ مثل (١) ونتائجه على وضع بنية المؤسسات قـــارن Saward (2000: 32-46)). ويوجه Saward بعض الانتقادات للمبدأ (١)، قائلا بأنه لا يجب أن يكون مبدأ أساسيا يحدد بنية المؤسسات السياسية، ولكن في الوقت نفسه يجب أن يلعب دورا هامـــا (وإن كان ثانويا)(٢٠٠٠، خاصة ٣٧-٣٨).

(٢٢) يدرك Pogge أيضا مشكلات المبادئ مثل المبدأ (١). ويكتب أن الأشخاص لهم الحق في نظام مؤسسي بمقتضاه يكون لدى الذين يتأثرون تأثرا كبيرا وبحكم القانون بقـرار سياسـي فرصة مماثلة لأن يؤثروا في صنع هذا القرار. (١٩٩٤a: 105). وقد وردت كلمـة "بحكـم القانون" لنستبعد عدة طرق يمكن أن نتأثر بها بشيء ما (مثلما أقول إنني مـستاء لأن أحـد أقاربي لم يحصل على زيادة في مرتبه). تأثري على هذا النحو لا يعطي لي أهلية لأن يكون لي صوت في قرار حول ما إذا كان يجب منح أقربائي زيادة في المرتب. بعد عبارة " بحكم القانون" يوجد هامش يتحدث فيه Pogge بالتفصيل عن ما يعنيه في هذا السياق بتلك العبارة" (١٩٩٤a: 120،هامش ٢٨).

(٢٣) يستطيع Held بسهولة أن يستوعب إعادة الصياغة على هذا النحو لأن لديه وصفا تفصيليا كاملا لحقوق الأشخاص.قارن (١٩٩٥: ١٩١-٢٠٠) للرجوع إلى وصفه لأنـواع الحقـوق السبعة التي يؤيدها.

(٢٤) لمزيد من النقد انظر (Whelan 1983:19). يشير Whelan إلى أن مجموعة الناس الذين يتأثرون بنفس العوامل الاقتصادية مثلا. ربما لا يتأثرون بنفس العوامل البيئيـة. وبالتـالي. المبادئ مثل (١) و(١أ) يمكن أن تؤدي إلى تقسيمات متعددة، بحيث أن الذين يصوتون على المسائل (س)، و(ص) و(ع) هم ليسوا نفس الذين يصوتون على المـسائل (أ) و(ب) و(ج). ولكنه لا يقول لنا ما العيب في هذا. بالإضافة إلى ذلك هذه ظاهرة يمكن لنا أن نتعامل معها بسهولة نوعا ما. البعض قد يعطي صوته مع مجموعة من الناس لاختيار عضو برلمان عن دائرته ولكنه يعطي صوته مع مجموعة أخرى لاختيار عضو البرلمـان الأوروبـي، ومـع مجموعة ثالثة تختار من يمثلها في اتحاد النقابات، وكذلك مع مجموعة أخرى لتأييد سياسات حركة اجتماعية ينتمي إليها (مثل حملة نزع الأسلحة النووية).

(٢٥) توجد في الواقع طريقتان مختلفتان للقول بأن الديمقراطية يجب أن تكون عالمية. الطريقـة الأولى ترى أن تبرير الحكومة الديمقراطية يعتمد على اعتبارات عالمية ومن ثم يترتب عليه أن جميع الأشخاص لهم الحق في أن تكون لهم حكومة ديمقراطية (حيثما يكون ذلك ممكنا). الطريقة الثانية هي التي ندافع عنها في النص. وهذه تـرى أنـه نظـرا لأن المثـل العليـا للديمقراطية يترتب عليها أن جميع الأشخاص يجب أن يكون في مقدورهم ممارسة الرقابـة على المؤسسة التي تضع الأسس لقدراتهم على ممارسة حقوقهم. وعندما نأخذ العولمة فـي الاعتبار. يجب أن تكون هناك مؤسسات عالمية ديمقراطية. الرأي الثاني يفترض سلفا الرأي الأول ولكن من الواضح أنه يختلف عنه لأن الرأي الأول ليس بالـضرورة ملتزمـا بـأي مؤسسات عالمية.

(٢٦) يشير آخرون مثل Wellman إلى هذا على أنه نظرة "غائية" (١٩٩٥: ١٥٦-١٦٠).

(٢٧) على سبيل المثال انظر Barry (1998: 153-156 و١٩٩٩: القسم ٤ وخاصة ٢٦-٤٠) وBeitz (1994: خاصة ١٢٥-١٢٦، ١٢٩-١٣٥) وFalk (1995) و Charles Jones (1999: 206-210، 214-215، 217)، وKuper (2000: 657، 658) و O'Neill (1996: 166-183.خاصة ١٧٢-١٧٤ و٢٠٠٠: ١٣٩-١٤٢، ١٧٠-١٧٢، ١٧٨-١٩٩،١٨٥-٢٠١) وPogge (1994a: 103-105) وvan Parijs (1995: 228-233) و Young (2000: 5-6،17، 36. 209). كذلك يتبنى Habermas منظورا وسائليا إلى حد كبير، ويقدم دفاعا متحفظا عن مؤسسات فوق الدول.(١٩٩٧b: 127-135 و٢٠٠١b: 104-112). كذلك استخدم بعض المفكرين في فترة مبكرة نظرة وسائلية. انظر على سبيل المثال النظرة "الوظيفية" عند David Mitrani(1933). كذلك يدافع Friedrick Hayek عن المؤسسات الدولية على أسس وسائلية في كتابه "The Road to Serfdom" (1976{1944} الفصل١٥). ويدعو إلى قيام اتحاد فيدرالي دولي ليفرض قواعد التجارة الحرة ويتولى حماية وتنفيذ أحكام قانون دولي وحماية حقوق الأفراد، ومن ثم يحافظ على السلام (١٩٧٦ {١٩٤٤}: ١٦٩-١٧٢-١٧٦).

(٢٨) انظر Pogge (1994a: 104-105). بالطبع يمكن أن يعترض أحد على هذه الحجة قائلا إن الظروف الدولية تختلف نسبيا عن الظروف المحلية. ونبحث حجتين على هذا الأساس لاحقا في القسمين ٧ و٨.

(٢٩) أثار الكثيرون الدعوى بأن المؤسسات الدولية مطلوبة لمنع الحروب. ودافع كل من Albert Einstein و Sigmund Freud عن هذا الرأي. ويدعو Einstein إلى إقامة "هيئة تشريعية وقضائية لحل المنازعات التي تنشأ بين الأمم" (١٩٩١ [١٩٣٣]: ٣٤٦). ويرىFreud أنه " لن يتم منع الحروب سوى فقط عندما تتحد كلمة الجنس البشري على إنشاء سلطة مركزية يخول لها الحق في إصدار الأحكام في الصراعات بين المصالح. ومن الواضح وجود شرطين منفصلين ليتحقق هذا الغرض: إنشاء هيئة عليا وتخويلها السلطة اللازمة. أي من الشرطين دون الآخر سيكون عقيما". (١٩٩١ {١٩٣٣}: ٣٥٤)

(٣٠) انظر Pogge (1994a: 103-104). للرجوع إلى المزيد من التحليل للأسباب المؤيدة لهذا الرأي انظر Caney (قيد النشر b).

(٣١) تعود بنا النقطتان الأخيرتان إلى فكرة " كلية الحقوق" والتي ناقشناها في الفصل الثالث القسم ٨.

(٣٢) يقترح Thomas Franck أيضا جمعية عامة ثانية منتخبة (التمثيل فيها يعكس عدد السكان) وإصلاح إجراءات التصويت (١٩٩٧: ٤٨٣-٤٨٤، قارن بشكل عام ٤٨١-٤٨٤).

(٣٣) عن عدم خضوع البنك الدولي للمساءلة قارن Woods (2001: 83-100).

(٣٤) قارن أيضا مناقشة Iris Martin Young (2000: 270، 274). وتؤكد أيضا الحاجة إلى إصلاح الأمم المتحدة (٢٠٠٠: ٢٧١-٢٧٤).

(٣٥) لمقترحات مشابهة ولكنها أكثر تواضعا لإصلاح صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي والأمم المتحدة ومنظمة التجارة العالمية انظر UNDP (2002: 113-121)

(٣٦) لن أتعرض لمسألة ما إذا كان يجب أن توجد في البنية المؤسسية مكونات لا علاقة لها بالأراضي. ومن الممكن نظريا وجود مؤسسات سياسية دون أراض (مثلا برلمان لأعضاء أمة أو لأعضاء جماعة دينية أينما يكونون) ولكنني أعتقد أن الاعتبارات الوسائلية واعتبارات أولوية الحقوق التي أشرنا إليها فيما سبق (إضافة إلى اعتبارات الجدوى العملية) سوف تحبذ عادة (وإن لم يكن دائما) وجود الأراضي. لمزيد من المناقشة انظر Kuper (2000: 657-658).

(٣٧) انظر مقال كانط عن "السلام الدائم" خاصة (١٩٨٩ {١٧٩٥}: ١١٣-١١٤). تتنبأ Hanna Arendt أيضا بأن الحكومة العالمية يمكن أن تكون "كابوس مريع من الطغيان" (١٩٥٧: ٥٣٩).

(٣٨) انظر أيضا Zolo (1995: 3-15، 121، 166).

(٣٩) يسعى Kei Nelson الذي يؤيد قيام دولة عالمية إلى أن يواجه الاعتراض بأن هذه الدولة ستكون دولة طغيان بالقول بأنها يجب أن تكون فيدرالية.

(٤٠) انظر أيضا في هذا السياق دفاع Jones عما يسميه "السيادة المشروطة" (١٩٩٩: ٢١٤) قارن (١٩٩٩ الفصل الثامن خاصة ٢١٤-٢١٩ و ٢٣٠).

(٤١) انظر تعريف Stephen Krasner المعروف للنظم الدولية بأنها "مبادئ ومعايير وقواعد وإجراءات لاتخاذ القرارات يتفق عليها ممثلو الدول في مسألة معينة أو مجال معين (a:1١٩٨٣).

(٤٢) لمناقشة قيمة نظم الحكم وفقا للمعايير العالمية انظر Keohane (1984: 249-257)، خاصة ٢٥٥-٢٥٧).

(٤٣) يثير Bull نقاطا أخرى. أولا يشير في مناقشته للسلام إلى أنه رغم أن الدول تدخل في حروب فيما بينها لا ينبغي لنا أن نرفض نظام الدول إلا بعد أن ننظر في مساوئ النظم الأخرى (١٩٧٧: ٢٨٤-٢٨٥). ولا أنكر أن هذا صحيح وأن التقييم الوسائلي للنظام الدولاني ينبغي أن يأخذ هذا العامل في الاعتبار. ولكن هذا لا يعطينا أي سبب لنعتقد أن مساوئ النظام العالمي ستزيد عن مزاياه. هذه نقطة منهجية معقولة أكثر منها سبب ضد البنيات السياسية العالمية. ثانيا يقول Bull في مناقشته للسلام أننا عندما نضع الناس الذين لا

يتفقون مع بعضهم البعض في دول مختلفة، سيؤدي النظام الدولاني إلى تحاشي نشوب الصراعات. (١٩٧٧: ٢٨٦-٢٨٧). يختلف الناس في جميع أنحاء العالم اختلافات عميقة حول العديد من المسائل. ومن الطرق التي يمكن بها تجنب الصراع أن نصمم نظاما لا يكون فيه على من هم في خلافات وصراعات فيما بينهم أن يعيشوا معا بل يعيشون في مجتمعات سياسية مختلفة. وهذا أيضا اعتبار مهم. المشكلة هي أن جميع الدول تجمع العديد من المجموعات العرقية والأمم والثقافات والجماعات الدينية المختلفة، ومن ثم لا يؤدي النظام الدولاني إلى إبقاء كل من هؤلاء بمعزل عن الآخر (قارن عدد الحروب الأهلية).

(٤٤) للرجوع إلى مناقشة Doyle للدليل العملي الذي يؤيد هذه الدعوى انظر (١٩٩٧: ٢٥٨-٢٦٥، ٢٨٤-٢٩٨). لمناقشته لأسباب عدم شن الدول الديمقراطية الليبرالية للحرب ضد دول ديمقراطية ليبرالية أخرى قارن (١٩٩٧: ٢٨٠-٢٨٤) وللدعوى بأن الديمقراطيات الليبرالية تهاجم الدول غير الديمقراطية قارن (١٩٩٧:٢٦٥-٢٧٥). وينبغي أن نذكر أن Doyle ينظر إلى حجة كانط على أنها حجة "صورة ثالثة" أكثر منها حجة "صورة ثانية" (١٩٩٧: ٢٥٢، ٣٠١).

(٤٥) قارن اقتراح ١٤ في كتاب Bentham والذي ينص على أن " السرية في عمليات وزارة الخارجية في إنجلترا يجب ألا تبقى، لأنها عقيمة تماما. وفي الوقت نفسه تتعارض كلية مع مصالح الحرية والسلام"(١٩٦٢ {١٧٨٦-١٧٨٩}: ٥٥٤ قارن ٥٥٤-٥٦٠) لمناقشة جيدة للدور الذي يمكن أن تلعبه العلانية انظر John Macmillan (1998: 643-667). ينبغي التأكيد على أن Bentham لا يوافق على نظرة "الصورة الثانية" برمتها، لأنه يؤيد أيضا المؤسسات العالمية ويقترح إنشاء " محكمة عامة للقضاء" للبت في الخلافات بين الأمم، (١٩٦٢{١٧٨٦-١٧٨٩}:٥٥٢، قارن ٥٥٢-٥٥٤}). هذا الدور يجب أن تؤديه هيئة عليا تتكون من ممثلين عن كل بلد. ويقول أن سلطة هذه الهيئة يجب أن تشمل -١. إعلان رأيها. ٢. أن يوزع هذا الرأي على كل دولة...، ٣. بعد انقضاء وقت محدد، وضع الدولة المخالفة تحت إدانة أوروبا. (١٩٦٢{١٧٨٦-١٧٨٩} ٥٥٤).

(٤٦) الحجج الثلاث التي تساق عن "الصورة الثانية" ليست هي الحجج الوحيدة. على سبيل المثال ترى حجة رابعة أن الدول التي لديها برامج توزيع واسعة النطاق لا ترغب في أن تتفق على معونات التنمية وراء البحار أكثر مما تفعله الدول الأخرى. وتثار هذه الدعوى كثيرا وتنال قدرا من التأييد. لتحليل شامل لهذه النقطة انظر Noel and Therien (1995: 523-553).

(٤٧) نظرا لأنني أشرت إلى حجة Sen بأن الدول الديمقراطية تمنع حدوث المجاعات، جدير بالملاحظة أن Pogge في شرحة لحجته الثانية يذكر Sen كواحد من الذين يناقش آرائهم (٢٠٠١d خاصة ٣٢٩).

(٤٨) يقترح Pogge أن أعضاء النظام الدولي(مثل الدول والمؤسسات المتعددة الجنسيات والمؤسسات الدولية) يجب أن تمنح هذه الحقوق (امتياز الموارد وامتياز القروض) فقط للدول الديمقراطية (٢٠٠١d: 338-341). للمزيد عن هذين الحقين انظر أيضا (٢٠٠١c: 10-13).

(٤٩) لمثال آخر على أن الديمقراطية داخل الدولة تفترض توافر شروط دولية معينة، ننظر إلى دور وتأثير المؤسسات الدولية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. في أحوال كثيرة منح البنك الدولي قروضا مشروطة بأن تذعن الدولة المقترضة للقواعد التي يحددها المقرض. مثل هذه القيود من الواضح أنها تنقص من الاستقلال الذاتي للدولة المقترضة. ولكن هذا يعطي مثالا للافتراض المسبق لدى المؤسسات الدولية بوجود حكومة ديمقراطية.

(٥٠) من الذين أعربوا في فترة مبكرة عن شكهم في حجة الصورة الثانية Jean-Jacques Rousseau ويلاحظ في كتابه "مقال في الاقتصاد السياسي" Discourse on Political Economy أنه "ليس من المستحيل أن تشن جمهورية تحت حكم جيد حربا غير مشروعة" (١٩٩١a{ 1755}:4).

(٥١) ويجب أن أذكر هنا أن Frost لا يعلق على هذا الشكل من الاقتراح العالمي. ولكنه يتحدث عن حكومة للعالم ويقول أن مثل هذه الدولة "سيكون لها مبرر إذا ما جاءت عن طريق الاختيار الطوعي من جانب جميع الدول ذات السيادة." (١٩٩٩: ٢١٩-٢٢١، ٢٣٥-٢٥٥).

(٥٢) انظر أيضا مناقشة Sklair للدور الذي تلعبه الحركات الاجتماعية أثناء وبعد اجتماع منظمة التجارة العالمية في سياتل (٢٠٠٢: ٢٩١-٢٩٣). لمزيد من الدراسات حول دور "مجتمع مدني عالمي" انظر Keck and Sikkink (1998) و Lipschutz (1996) و Wapner (1996).

(٥٣) يعبر William Conolly تعبيرا قويا عن الحاجة إلى "روح الثقافة الديمقراطية" (١٩٩١: ٤٧٦، انظر بشكل عام ٤٧٦-٤٨١). ولكنه لا يشير إلى الحاجة إلى إنشاء أطر مؤسسية جديدة، ويبدو أنه يقبل "الدول ذات الأراضي" (١٩٩١:٤٧٦).

(٥٤) يجب التأكيد على أن مقترحات Held التي بحثناها في الأقسام ٨ و ٩ و ١٠ لا تستنفد كل الممكنات. توجد مقترحات مؤسسية أخرى مصممة لكي تضمن حكم رشيد "ديمقراطي" وخاضع "للمساءلة" على مستوى العالم وترفض نمط المؤسسات العالمية التي يحبذها Held. قارن على سبيل المثال الخطوط العامة التي يشرحها Saward لخمس آليات غير دائمة لصنع القرار وهي أكثر خضوعا للمساءلة دون قبول مقترحات Held المؤسسية (٢٠٠٠: ٤٠-٤٥). انظر Caney لتحليل البدائل. (على وشك الصدور b).

(٥٥) انظر أيضا Barry (1991a: 174-175).

(٥٦) لمزيد من النقد انظر Caney (1999a: 133-135).

(٥٧) لمزيد من المناقشة انظر Barry (1991a: 174-175، 177-178).

(٥٨) يثير عدد من المفكرين النتيجة السلبية، وهؤلاء من ثقافات عديدة: انظر على سبيل المثال Kymlicka (2001b: 238-240) و Morgenthau (1985: 534-537) و Sandel (1996: 339-341). وأخيرا قارن بشكل عام حجة Miller بأن المثل الأعلى للمواطنة مع ما يصحبه من أفكار الالتزام بالخير العام والمشاركة في السياسة لا يمكن أن يتحقق على مستوى فوق القومي (b٢٠٠٠: خاصة ٨١-٨٩).

(٥٩) جاءت نفس النقطة في الفصل الرابع القسم ٩. للإشارة إلى الذين طرحوا نقاطا مماثلة انظر المصادر المشار إليها في الفصل الرابع،هامش ٨٣ و ٨٤.

(٦٠) يلاحظ Iris Marion Young أيضا أنه يمكن أن تتكون هويات سياسية تؤيد العدالة العالمية (٢٠٠٠:٢٤٢-٢٤٣).

(٦١) عن هذه الحجة انظر MacCormick (1982: 261- 264 و ١٩٩١: ١٦-١٨و ١٩٩٦: ٣٥-٥١).

(٦٢) تعتمد أكثر الحجج إقناعا عن حقوق الإنسان السياسية والمدنية على مصلحة الناس في الحياة الكريمة: الفصل الثالث، القسم ٦.

(٦٣) لنقد هذا الرأي انظر Margalit and Raz (1990: 451-453).

(٦٤) هذا بالطبع غير صحيح عن الذين يوافقون على ما سميته النزعة العالمية الثقافية، خاصة الصيغة القوية لهذا الموقف (الفصل الأول القسم ٢).

(٦٥) انظر Bellamy and Castiglione (1997). انظر أيضا مناقشةYoung في Inclusion and Democracy (2000) للمزيد عن هذه النقطة، وتدافع في نفس الوقت عن الحق القومي في تقرير المصير (٢٠٠٠: ٢٥١-٢٥٦) وعن الديمقراطية العالمية (٢٠٠٠:٢٦٥-٢٧٥). للرجوع إلى هذه الرؤية الثنائية انظر (٢٠٠٠:٢٣٧، ٢٦٥-٢٧١، ٢٧٥). ومما يلفت النظر أن بعض المؤيدين في فترة سابقة للمؤسسات الدولية يتعاطفون كذلك مع تخويل السلطة للجماعات الثقافية. يقول Mitrani على سبيل المثال "ربما تكون أفضل خدمة للتقدم الإنساني هي الجمع بين نمطين من المؤسسات السياسية كانا حتى الآن على طرفي نقيض. يبدو أنه لا غنى عن التكامل الوظيفي للخدمات الفنية على أوسع نطاق دولي ممكن، كذلك من المرغوب فيه إعطاء تفويض أكثر ليبرالية للأنشطة الثقافية. والتي يجب أن تحرر الروح الفردية التي تميز كل مجموعة إقليمية أو قومية، كنظرة أكثر عقلانية للغايات المثلي للمجتمع السياسي" (١٩٣٣:١٠٢).

الفصل السادس

الحرب المشروعة

يقول قاضي التحقيق إيفانوف مخاطبا روباتشوف: "أنا لا أقر الخلط بين الأيديولوجيات". ويستمر إيفانوف قائلا " يوجد تصوران للأخلاق الإنسانية، وهما على طرفي نقيض. أحدهما تصور مسيحي وإنساني، يعلن أن الفرد له قداسة، ويؤكد أن قواعد الحساب لا يجب أن تطبق على الكائنات البشرية. التصور الآخر يبدأ من المبدأ الأساسي القائل بأن الهدف الجماعي يبرر كل الوسائل، ولا يسمح فقط بل يطالب بأن يكون الفرد من جميع الوجوه خاضعا للجماعة، وأن يضحي به من أجل الجماعة – والتي يمكن أن تتخلص منه عند الضرورة كما يحدث لأرانب التجارب المعملية أو عند التضحية بالكباش. التصور الأول يمكن أن نسميه أخلاقيات ضد التشريح، أما التصور الثاني فيمكن أن نسميه أخلاقيات التشريح. دائما ما يحاول المختالون المهرجون أن يخلطوا بين التصورين. ولكن هذا من الناحية العملية أمر مستحيل. كل من يحمل على عاتقه سلطة ومسؤولية يكتشف للوهلة الأولى أن عليه أن يختار، ودائما ما يدفعه القدر إلى الاختيار الثاني. هل يمكنك أن تدلني، منذ أن أصبحت المسيحية دينا للدولة، على مثال واحد لدولة سارت على نهج المسيحية؟ لن تجد مثالا واحدا يمكنك أن تشير إليه. في وقت الحاجة – والسياسة دائما تكون في وقت الحاجة – يستطيع الحكام دائما أن يستحضروا "ظروفا استثنائية" تتطلب إجراءات استثنائية للدفاع. منذ أن وجدت الأمم والطبقات، وهي تعيش في حالة دائمة من الدفاع عن النفس، ترغمها على أن تُرْجِئَ إلى وقت آخر ممارسة الإنسانية....

من رواية الظلمة في ضوء النهار Darkness at noon

(koestler 1987 {1940}: 128)

ركزت في هذا الكتاب حتى الآن على النظرية المثالية أو الجانب النظري المجرد. سعيت في الفصل الثالث إلى أن أحدد المبادئ العالمية السياسية والمدنية، إن كان هناك مبادئ، التي يجب أن تطبق على النطاق العالمي. على النحو نفسه سعيت في الفصل الرابع إلى التعرف على مبادئ عدالة التوزيع، إن كان هناك مبادئ، التي يجب أن تطبق على نطاق عالمي. وناقشت في الفصل الخامس المؤسسات السياسية المثالية. وهذه الفصول تمثل في مجموعها وصفا للمثل الأعلى الذي يجب أن نطمح إلى تحقيقه. في الفصلين السادس والسابع أنتقل من النظرية المثالية المجردة إلى النظرية غير المثالية[1]. والتحليل الكامل يجب أن يبحث المبادئ التي يجب أن تطبق عندما تحدث اعتداءات (أو ربما عندما تكون الاعتداءات على وشك الوقوع). وربما نميز بين نمطين منفصلين من الاعتداء. أولا توجد مواقف يتعرض فيها نظام سياسي وأعضاء هذا النظام إلى الهجوم من فاعل أجنبي. دعنا نسمي هذه المواقف اعتداءات من الخارج. في مثل هذه الظروف هل يجوز للنظام السياسي أن يشن حربا دفاعا عن النفس؟ هل يجوز أن يشن حربا لاستعادة موارد أخذت منه ظلما وعدوانا، وهل يجوز أن يشن حربا لمعاقبة المعتدي؟ أضف إلى ذلك، هل مسموح للنظم السياسية الخارجية، أو حتى مطلوب منها، أن تشن حربا للدفاع عن نظام سياسي تعرض للاعتداء؟ نناقش في هذا الفصل المسائل التي تتعلق بالحرب المشروعة. في الفصل السابع أناقش سيناريو من نوع ثان، ترتكب فيه الاعتداءات داخل نظام سياسي، ويبحث مسألة ما إذا كانت النظم السياسية الخارجية مسموح لها بأي حال أخلاقيا، أو مطلوب منها، أن تتدخل لمنع هذه الاعتداءات. الفصل السابع يناقش إذا ما يمكن لنا أن نسميه اعتداءات داخلية ويتناول بالتحليل ما إذا كان التدخل لأسباب إنسانية يمكن تبريره في حالة الاعتداءات الداخلية.

أسعى في الفصلين السادس والسابع إلى أن أعرض المبادئ التي يجب أن تطبق عندما ينتهك البعض (أو يكونون على وشك أن ينتهكوا) حقوق الآخرين. ونحتاج إلى هذه المبادئ فقط عندما لا يعيش الناس وفقا للمستويات التي تحددها

مبادئ العدالة. نظرية الحرب المشروعة والتدخل المشروع يمكن أن توصف بأنها ما يسميه مايكل ساندل "فضائل علاجية" لأننا نحتاج إلى أن نلجأ لمثل هذه النظريات لأننا نعيش في عالم أدنى من العالم المثالي.

الهدف بصفة عامة من هذا الفصل هو تحليل عدد من وجهات النظر البارزة عن طبيعة الحرب المشروعة، وبعد أن ننقد هذه الآراء نطرح الخطوط العريضة للحرب المشروعة وفقا لوجهة النظر العالمية. وسأناقش عدة نظرات فلسفية مختلفة بشكل عام، وتحليل وصفها لمتى يجوز شن الحرب (الحق في شن الحرب **Jus ad bellum**) وكيف يجوز أن تشن الحرب (السلوك في الحرب **Jus in bello**). ولتحقيق هذا الغرض أبدأ في القسم الأول ببعض الملاحظات المنهجية. بعد ذلك نناقش العديد من النظريات الرئيسية عن طبيعة الحرب. وهكذا يفحص القسمان الثالث والرابع معالجة مايكل والزر الشهيرة في كتابه **Just and Unjust War (1977)** وأناقش فيهما بصفة خاصة وصفه للحق في شن الحرب وما يشتق منه عن قواعد السلوك في الحرب. القسم الرابع يحلل وصف تيري ناردين الذي يرتكز على النظام الدولاني للحرب المشروعة في كتابه **Law, Morality and the Relations of States** (القانون والأخلاقية والعلاقات بين الدول) (١٩٨٣). وأناقش في الأقسام الأربعة التالية وجهات نظر أكثر عالمية. يشرح القسم الخامس البنية العامة للنظرة العالمية عن الحرب المشروعة. بعد ذلك يفحص القسمان السادس والسابع وجهات نظر عالمية معينة عن بعض جوانب الحرب المشروعة، وتحليل نظرة المنفعة ونظرة أخلاق الواجب[٢]. وبعد نقد هذه التحليلات، نطرح وجهة نظر عالمية بديلة على أساس أولوية الحقوق، تتجنب الاعتراضات التي وجهت ضد النظرتين السابقتين (القسم الثامن). ويحلل الجزء الباقي من الفصل التصورات من وجهة النظر العالمية ومن وجهة النظر التقليدية للحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب (الأقسام من التاسع إلى الخامس عشر).

(١)

أبدأ بأربع نقاط تمهيدية. أولا رغم أن هذا الفصل يناقش نظرية الحرب المشروعة بشكل تفصيلي، إلا أنه لا يسعى إلى أن يعطي وصفا شاملا لمسألة متى وكيف يمكن أن تشن الحرب. ونستبعد من البحث نمطين من الحروب. أولا لا نبحث المسائل الأخلاقية التي تتعلق بالحرب التي تقع داخل نظام سياسي (الحرب الأهلية). هذه المسألة موضع اهتمام النظرية السياسية المحلية وليس اهتمام نظرية سياسية عالمية[٣]. ثانيا لا يناقش هذا الفصل ما إذا كان يجوز لنظام سياسي أن يشن حربا لحماية حقوق الإنسان داخل نظام سياسي آخر. هذه المسألة تناقش في الفصل السابع. الاهتمام الأساسي لهذا الفصل هو النهج الذي يجوز لنظام سياسي أن يتبناه عندما يقع عليه اعتداء من نظام سياسي آخر. هذا هو الاهتمام الرئيسي، ويحلل نظرية الحرب المشروعة بالتفصيل، لأن الكثيرين يعتقدون أن النظم السياسية يجوز لها أن ترد على الاعتداءات الخارجية بشن الحرب.

ثانيا من الجدير بالذكر أن هذا الفصل يركز على بحث كيف يمكن لنظم سياسية أن ترد على الاعتداءات التي يرتكبها فاعلون خارجيون. هذان العبارتان بخطوط مائلة بحاجة إلى مزيد من التفصيل. اخترت اصطلاح "نظام سياسي" بدلا من "دولة" وذلك حتى يستوعب هذا المصطلح المسائل التي يمكن أن تنشأ بين النظم السياسية غير السيادية من النوع الذي سبق أن ناقشناه في الفصل الخامس. بهذه الطريقة يكون به قدر أكبر من المرونة ويمكن تطبيقه على نطاق أوسع. وقد اخترت مصطلح "فاعلين خارجيين" بدلا من دول، لأن النظم السياسية يمكن أن تتعرض للاعتداء عليها من فاعلين بما في ذلك الدول ولكن ليس فقط من دول على سبيل الحصر. مرة أخرى المبرر المنطقي لاستخدام مصطلح "فاعلين" هو أنه يزيد من صلة المناقشة بالموضوع وقابليتها للتطبيق. لأننا لو قصرنا الاهتمام على

الاعتداءات التي ترتكبها الدول الأخرى. لن نستطيع أن نناقش مسألة كيف يجوز للنظم السياسية أن ترد على الهجمات مثل تلك التي شنتها القاعدة في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

ثالثا، رغم أن هذا الفصل يركز على الردود العادلة أو المشروعة على الاعتداءات الخارجية، ليس من المفترض أن العدالة هي وحدها القيمة ذات الصلة بالموضوع. على العكس، من المعقول تماما أن تستند النظم السياسية إلى قيم أخرى مثل الشفقة والعفو والرحمة، في ردها على الاعتداءات الخارجية. ولكن التركيز على العدالة له ما يبرره، على أساس أن العدالة يجب أن تحدد البيئة التي يتصرف الناس في داخلها. في حدود هذه الخلفية المنصفة، قد تكون الفضائل الأخرى ملائمة تماما.

رابعا وأخيرا، ربما يكون من الجدير بالملاحظة وجود قدر كبير من الاتفاق في الرأي سواء بين الفلاسفة الذين يكتبون عن هذا الموضوع أو بين ثقافات مختلفة، بالمقارنة مع موضوعات أخرى في النظرية السياسية العالمية، (مثل "ما هي مبادئ عدالة التوزيع "إن كان هناك مبادئ" التي يجب أن تحكم الشؤون الدولية؟" وكذلك إلى أي مدى يمكن الدفاع عن مشروع إنشاء مؤسسات ديمقراطية فوق الدولة؟")، ولا تحتاج هذه النقطة إلى مزيد من التأكيد. من الواضح أن دعاة السلام وكذلك الواقعيون يختلفون اختلافا عميقا يصعب تجاوزه مع النظرة التقليدية للحرب المشروعة. ومن الواضح كذلك أن المسلمين والمسيحيين واليهود والملحدين والبوذيين لن يتكلموا بصوت واحد عن متى وكيف يجوز شن الحروب. النقطة التي أريد أن أوضحها هنا هي أنه بالمقارنة مع الموضوعات الأخرى يوجد في هذه المسألة قدر أكبر من الاتفاق – لكن يجب ألا نخلط بين وجود عناصر مشتركة في مختلف وجهات النظر وبين القول بأنها متجانسة ومتفقة على رأي واحد. وجهة النظر التقليدية عن الحرب المشروعة تثبت هذا. على سبيل المثال لا توجد نظرة

تقليدية مقارنة في مسألة "عدالة التوزيع دوليا". نظرية الحرب المشروعة تعرّف تقليديا في إطار قواعد معينة للحق في شن الحرب، وبالتأكيد قواعد السلوك في الحرب. وتؤكد التحليلات المعتادة للحق في شن الحرب بصفة عامة أن الحرب المشروعة تتطلب ما يلي:

١) قضية عادلة؛

٢) سلطة شرعية تعطي الترخيص بالحرب؛

٣) الذين يشنون الحرب لديهم مقاصد مشروعة؛

٤) التكلفة الناتجة عن شن الحرب ليست باهظة، بل يجب أن تتناسب مع الاعتداءات التي تبرر شن الحرب (التناسبية)،

٥) الحرب هي الملجأ الأخير؛

٦) الحرب لها فرصة معقولة في أن تحقق أغراضها؛

٧) الهدف من الحرب هو تحقيق سلام عادل(٤).

إضافة إلى ذلك تؤكد الأوصاف المتفق عليها لقواعد السلوك في الحرب بصفة عامة أن:

١) الوسائل المستخدمة في شن الحرب يجب ألا تتضمن خسائر في الأرواح غير متناسبة مع الغرض من الحرب (التناسبية)

٢) من الخطأ شن هجمات عمدا على غير المحاربين (حصانة غير المحاربين)(٥).

وحتى لا يساء فهم الدعوى التي أطرحها، ينبغي التأكيد على أن القول بوجود إطار من القيم مقبول لدى الجميع، لا يترتب عليه وجود اتفاق على معنى

وأهمية هذه القيم والنتائج التي تترتب عليها. في المقام الأول يجب بطبيعة الحال التأكيد على أن مختلف المفكرين يفسرون هذه الشروط تفسيرات مختلفة. لننظر على سبيل المثال في فكرة القضية العادلة. يوافق معظم الناس على أن الدفاع عن النفس قضية عادلة، ولكن يوجد اختلاف حول ما إذا كانت الحرب يجوز أن تشن لغرض عقاب المعتدي. على سبيل المثال يرى هوج جروتيوس في كتابه **de jure belli ac Pacis Libri Tres** أن الأسباب التي يمكن أن تبرر شن الحرب تشمل الدفاع عن النفس والحصول على ما هو ملك لنا أو ما يحق لنا أن نحصل عليه وتوقيع العقوبة". على النقيض من ذلك لا يعتبر صاموئيل بوفندورف أن العقاب سبب عادل لشن الحرب. كذلك يصر كانط صراحة في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق **Moral Metaphysics** على أن الدول لا يجوز لها أن تشن الحرب لمعاقبة دول أخرى: "لا يجوز أن تكون الحرب بين دول مستقلة حرباً عقابية (**bellum punitivum**). لأن العقاب يقع فقط في علاقة الأعلى **imperantis** مع الخاضعين له **subditum**، ولا توجد مثل هذه العلاقات بين الدول. وهكذا يوجد مساحة للاختلاف حول بعض جوانب تحديد المقصود بالقضية العادلة.

في المقام الثاني، الدعوى بوجود توجهات مشتركة يجب ألا تغفل حقيقة الاختلافات العميقة بين وجهات النظر في تطبيق هذه المبادئ على صراعات عبر التاريخ. توجد بطبيعة الحال خلافات حادة حول ما إذا كانت حرب الخليج عام ١٩٩١ أو قصف أفغانستان عام ٢٠٠١ و٢٠٠٢ والحرب ضد العراق في ٢٠٠٣ على سبيل المثال تستوفي هذه الشروط. الموافقة على إطار مشترك لا تعني تجانس الآراء، سواء على المستوى النظري أو على المستوى الذي تستخدم فيه النظرية لتوجيه السلوك العملي والحكم على نتائجه.

(٢)

ننتقل الآن إلى تحليل معياري لطبيعة الحرب المشروعة. وسوف أبدأ بالوصف الذي يقدمه والزر. يعطي والزر في كتابه الشهير، الحروب المشروعة وغير المشروعة **Just and Unjust wars** وصفا لأمرين، متى يجوز أن تشن الحرب، وكذلك كيف يجوز شنها. وجدير بنا أن نركز على ما كتبه والزر في قدر من التفصيل لأنه أكثر الكتابات الحديثة عن الحرب دقة وشمولا، كما أنه نموذج لتصور للعدالة من وجهة نظر النظام الدولاني. ونبدأ بمناقشته للحق في شن الحرب. ويطرح والزر ما يسميه "نموذج الشرعية". وهذا يشمل ستة مبادئ. وتؤكد هذه المبادئ (١) قيمة مجتمع الدول (٢) حق الدولة في أراضيها وفي الاستقلال (٣) إدانة أي عدوان ضد الدولة (٤) تبرير الحرب كرد على العدوان (٥) عدم وجود مبرر للحرب في أي ظروف أخرى (٦) تأييد معاقبة المعتدين. وفي جوهر نظرية والزر الدعوى بأن الدول لها الحق في أن تشن الحرب دفاعا عن النفس. ولكن يضيف والزر إلى هذا أن الدول يجوز لها كذلك أن تخوض الحرب بشن ضربة وقائية، لأنه توجد ظروف يكون فيها المعتدي على وشك أن يشن هجومه، ومن المبرر خوض الحرب لتوجيه الضربة الأولى[٦]. النقطة التي يطرحها والزر هنا هي أننا يمكن أن ننظر إلى شن الضربة الوقائية على أنه دفاع عن النفس، لأنها فقط مسألة وقت قبل أن يشن العدو هجومه، وأن من حقنا أن ندافع عن النفس ضد هذا الهجوم.

ولكن دعنا نبحث دفاع والزر عن حق الدول في شن الحرب في مزيد من التفصيل. قد يبدو من الواضح أن الدول التي تتعرض للغزو أو الهجوم عليها لها الحق في أن تخوض الحرب دفاعا عن سيادتها ضد عدوان خارجي. هذا في واقع الأمر هو جوهر النظرة التقليدية للحرب المشروعة. ولكن كما سنرى يحتاج هذا

الافتراض إلى تبرير، وحجة والزر لا تؤيد النتيجة التي ينتهي إليها. لنبدأ إذا بتبرير والزر لدعواه بأن الدول لها الحق في شن الحرب عندما تتعرض للهجوم. يمكن أن نجد في كتابات والزر ثلاثة أنماط متمايزة من التفكير، ويعتمد النمطان الأولان على نظريته العامة عن حق الدول.

١) التبرير الرئيسي الذي يقدمه والزر لحق الدولة في شن الحرب دفاعا عن النفس كما يلي: الدولة هي تجسيد "الحياة المشتركة" لشعبها. لذلك للدولة قيمة أخلاقية وحقوق أخلاقية. ومن ثم العدوان عليها خطأ لأنه ينتهك هذه الحقوق. الفاعل الخارجي عندما يهاجم أو يغزو دولة ينتهك حقوقها، ومن حق الدولة أن تستخدم القوة دفاعا عن النفس.

ويمكن أن نطرح العديد من النقاط ردا على هذا المنطق. النقطة الأولى هي أننا حتى عندما نفكر في إطار نظرية والزر، البيان غير المشروط بأن الدول لها الحق في الدفاع عن النفس ليس دقيقا. لنرى السبب في ذلك علينا أن نأخذ في الاعتبار نقطتين. أولا يؤكد والزر أن التدخل العسكري في شؤون نظام حكم سياسي آخر له مبرراته في ظروف استثنائية معينة. ويقول على وجه الخصوص أن التدخل العسكري في دولة له مبرر في الأحوال التالية: (أ) عندما لا تكون الدولة مجتمعا متحدا وتوجد حركة تحرير ترغب في الانفصال أو (ب) أن يكون نظام حكم آخر قد تدخل في شؤون الدولة أو (ج) عندما تمارس الدولة الإبادة الجماعية. إذا نشأ أي من هذه المواقف يكون التدخل له مبرر. ويجب أن نضيف إلى هذا أيضا – وهذه هي الخطوة الثانية في مناقشتي لرأي والزر- أن والزر يعتقد (واعتقاده معقول تماما) أنه لا يمكن أن يكون طرفان في صراع مسلح كليهما على حق. ويترتب على هذا أنه، وفقا لتحليل والزر، إذا تدخلت دولة (س) في شؤون دولة أخرى (ص)، لا يمكن أن يكون من الصواب تبرير استخدام الدولة (س) للقوة لتغيير الشؤون الداخلية للمجتمع في الدولة (ص) وفي الوقت نفسه تبرير

استخدام الدولة (ص) للقوة في صد (س). ولكن عندما نأخذ هاتين النقطتين في الاعتبار، لا نجد من الصواب القول بأن الدول لها بالضرورة الحق في خوض الحرب دفاعا عن النفس عندما تتعرض للغزو. لنأخذ مثالا من أمثلة والزر، الدول التي ترتكب الإبادة الجماعية ليس من حقها أن تخوض الحرب دفاعا عن النفس. لذلك يكون القول غير المشروط عن الحق في استخدام القوة دفاعا عن النفس قولا غير دقيق، وفقا لنظرية والزر نفسها(٧). وهذا يقوض الدعوى التي تبدو أمرا واضحا - بأن الدولة لها الحق في استخدام القوة دفاعا عن النفس(٨).

هذه النقطة الأولى تستخدم نفس معايير والزر لما يشكل دولة شرعية. المشكلة الأخرى في وصفه للحق في شن الحرب هي أن مقاييسه بعيدة كل البعد عن الدقة، وتعطي شرعية للكثير جدا من الدول التي تنتهج القمع وعدم الإنصاف والقسوة. الدولة وفقا لما يقوله والزر تكون لها شرعية طالما أنها لا تحتوى على حركة انفصالية ولا تمارس الإبادة الجماعية. قد تضطهد الأفراد والأقليات، وتمارس التطهير العرقي، ويكون مصير المعارضين "الاختفاء"، وتنكر على الناس حق التصويت، وتستغل الأيدي العاملة والمهاجرين، وتمارس القمع ضد المرأة. ولكن من الصعب أن نرى كيف أن الدولة التي تعامل أعضائها بهذه الطريقة تكون في وضع أخلاقي يعطي لها الحق في أن تستخدم القوة دفاعا عن النفس. لا نعتقد أن عصابة عنف أو عصبة مافيا تعامل الناس بهذه الطرق لديها الحق في أن تخوض الحرب دفاعا عن النفس، إذا لماذا نعتقد أن الدولة التي تمارس تلك الأمور بعينها يكون لها مثل هذا الحق؟

٢) لننظر الآن في حجة ثانية يستند إليها والزر في دفاعه عن حق النظم السياسية في شن الحرب دفاعا عن النفس. يقول والزر إن الدول مماثلة للأفراد. ويرى على أساس هذا التشابه أنه طالما أن الأفراد مسموح لهم بالدفاع عن النفس، لذلك من حق النظم السياسية أن تدافع عن سيادتها

وعن أراضيها "بافتراض أن النظام السياسي يقوم على أساس {عقد حقيقي}، من المعقول القول بأن سلامة الأراضي والسيادة السياسية يمكن الدفاع عنهما بنفس الطريقة تماما مثلما يدافع الفرد عن حياته وحريته"[٩] ويضيف قائلا "إذا كانت الدول تملك فعلا حقوقا بشكل أو بآخر مثل حقوق الأفراد، عندئذ من الممكن أن نتصور مجتمعا من الدول بشكل أو آخر مثل مجتمع الأفراد. مقارنة النظام الدولي بنظام مدني مقارنة لها أهمية بالغة في نظرية العدوان."[١٠] وهكذا تمثل هذه المقارنة تبريرا إضافيا لحق الدول في شن الحرب دفاعا عن سيادتها.

ولكن مرة أخرى حجة والزر حجة معيبة. المشكلة المهمة في هذه الحجة هي أن القياس فيها بعيد كل البعد عن الإقناع، إذ يختلف الأفراد كل الاختلاف عن الدول في العديد من النواحي ذات العلاقة بالأخلاق. ومن غير المفيد أن نعامل الدول، وهي في أحوال كثيرة تنقسم إلى طبقات وقوميات ومجموعات عرقية وهويات إقليمية ومعتقدات دينية، كما لو كانت تمثل نوعا من الوحدة مثلما هو الحال في الأفراد[١١]. ثانيا حتى لو سلمنا بهذا القياس، من البعيد عن الوضوح إن كان هذا يؤيد النتيجة التي يسعى إليها والزر. الزعم بأن الأفراد والدول متشابهون هو في الحقيقة زعم لا يساعد قضيته، لأننا لا نقول بأي حال بأن الفرد يجوز له أن يقتل فردا آخر ينتهك حقوقه. ألا يعتمد الأمر على ما هو الحق الذي حدث انتهاكه ومدى خطورة هذا الانتهاك؟ وكما يلاحظ الكثيرون يوجد اختلاف كبير بين الإدانة الشديدة لجريمة القتل والتي تعتبر أمرا شنيعا وموقف الناس من القتل أثناء الحرب والذي يعتبر أمرا عاديا تماما[١٢]. ويصور لنا تولستوى هذه النقطة تصويرا جيدا:

"المسيحيون الطيبون العقلاء المستنيرون، الذين يغرسون مبدأ الحب والأخوة، الذين يعتبرون القتل جريمة شنعاء، والذين لا يستطيعون أن يقتلوا حيوانا إلا فيما ندر– هؤلاء جميعا فجأة، ما إن تسمي هذه الجرائم حربا، لا ينظرون إلى

الدمار والنهب وقتل الناس فقط على أنه صواب ومشروع، ولكن يساهمون هم أنفسهم في أعمال السطو والقتل، يعدّون أنفسهم لارتكابها، ويشاركون فيها ويفخرون بما يفعلون"

وهكذا بالقياس بين الفرد والدولة يقوض والزر دون قصد قضيته. لأننا إذا كنا لا نعتقد أن الأفراد يمكنهم أن يقتلوا، وإذا كنا نعتقد أن الدولة مشابهة للأفراد، عندئذ يجب أن نكون أكثر من والزر تحفظا حول الاعتقاد بأن الدولة يجوز لها أن تقتل الناس.

الحجج التي يسوقها والتزر للدفاع عن حق الدول في شن الحرب دفاعا عن حقوقها غير مقنعة. حجته الأولى لا تؤيد الحق غير المشروط للدول في أن تخوض الحرب، وحجته الثانية تعتمد على تشبيه ليس فقط غير مقبول، ولكنه كذلك يتناقض مع نفسه.

٣) تستند الحجتان الأوليان إلى حق المجتمعات في خوض الحرب للدفاع عن النفس. ولكن والزر كذلك يستخدم حجة ثالثة. يقول إن الحرب لها مبرر تحت اسم فرض قانون المجتمع الدولي. وهكذا يكتب "يقاتل المعتدى عليه دفاعا عن النفس، ولكنه لا يدافع عن نفسه فقط، لأن العدوان جريمة ضد المجتمع ككل. يقاتل باسم المجتمع وليس فقط باسمه هو".

ولكن هذه الحجة الثالثة إشكالية من ثلاث نواحي. أولا والزر غير واضح حول الطبيعة الدقيقة للنتيجة التي يسعى إلى أن يستنتجها. يؤكد في بعض الحالات أن حجته تبين أن الدول التي لا تتعرض لهجوم عليها مسموح لها أخلاقيا أن تهب لمساعدة دولة (لها شرعية أخلاقية) تعرضت للهجوم. ويقول "الدول الأخرى يمكن أن يكون لها الحق أخلاقيا أن تنضم إلى المقاومة التي يبديها ضحية العدوان، الحرب التي تخوضها هذه الدول الأخرى لها نفس الصفة مثل حرب المعتدى عليه، ومعنى هذا أنها لها الحق ليس فقط أن تصد الهجوم بل وأن تعاقب المعتدي.

المقاومة جميعها هي كذلك فرض للقانون" ويقول أيضا "يستطيع أي شخص أن يهب لمساعدة ضحية العدوان، وأن يستخدم القوة الضرورية ضد المعتدي". في حالات أخرى يطرح والزر دعوى أكثر قوة، يقول أن الدول التي لم تتعرض للهجوم عليها التزام أخلاقي أن تهب لمساعدة دولة (لها شرعية أخلاقية) تتعرض للهجوم. على سبيل المثال يكتب عن نظريته قائلا "تميل النظرية إلى أن تهدم الحق في الحياد وأن تطالب بمشاركة واسعة النطاق في مسألة فرض القانون".

ثانيا تفترض حجة والزر أنه ما لم تصد الدولة عدوانا عليها سينهار المجتمع الدولي. ولكن هذه الافتراضات العملية من الصعب إثباتها. مما يمكن تصوره أن تقوم دولة من الدول بغزو واغتصاب دولة أخرى وتستولي عليها، ورغم ذلك يستمر النظام الدولي لمجتمع الدول. بالطبع مجتمع الدول الأصلي لم يعد كما كان لأن عدد الدول قد نقص دولة، ولكن الاعتراض على هذا الأساس مجرد تكرار لا غناء فيه. الاعتبار المهم هو أن النظام الدولي، والذي يتكون من دول، يظل سليما. فعل عدواني واحد من إحدى الدول لا يقضي على النظام الدولي(١٣).

المشكلة الثالثة تكمن في افتراض والزر، والذي لا يقيم عليه الحجة، بأن النظام الدولي الحالي، الذي يتكون من دول ذات سيادة، يمثّل قيمة أخلاقية تستوجب المحافظة عليه. ومن البعيد عن الوضوح أن الأمر كذلك، وعلى ضوء النقد القوي للنظام الدولاني الحالي (كما ذكرنا في الفصل الخامس) يحتاج هذا الافتراض إلى تبرير. حجة والزر حجة ناقصة: لكي يكون دفاعه عن القضية العادلة مقبولا، يجب عليه أن يثبت أن النظام الدولي الراهن له قيمة كافية تفرض على الدول واجب المحافظة عليه.

وهذا يختتم تحليلي لدفاع والزر عن الحق في شن الحرب، ويعتبر الكثيرون أن من المعطيات المسلم بها أن الدولة لها الحق في أن تشن الحرب دفاعا عن

سيادتها. في هذا القسم أوضحت أن الحجج التي يسوقها والزر لتأييد هذه الدعوى حججا غير مقنعة. لا يثبت احتكام والزر إلى حقوق الدول أو إلى أهمية النظام الدولي أن العدوان ضد الدول خطأ في ذاته من حيث هو كذلك(٤١). وأنه خطأ يبرر شن الحرب على المعتدي.

(٣)

أنتقل الآن إلى بحث تحليل والزر لمسألة قواعد السلوك في الحرب، مركزا بصفة خاصة على وصفه لحصانة غير المحاربين. يقر والزر في الفصل التاسع من كتابه الحروب المشروعة وغير المشروعة **Just and Unjust War** مبدأين أساسيين. المبدأ الأول يؤكد أنه من المسموح به دائما مهاجمة جنود العدو، فيما عدا عندما يسقطون جرحى أو يقعون في الأسر. ماذا عن هؤلاء الذين ليسوا جنودا ولكنهم رغم ذلك جزء من المجهود الحربي؟ يميز والزر على نحو مقنع بين الذين يتصل عملهم بشكل جوهري مباشر بعملية الحرب (مثل صنع الأسلحة) من ناحية، والذين تساعد أعمالهم على شن الحرب ولكنها لا ترتبط بشكل جوهري مباشر بعملية الحرب (على سبيل المثال العمل في المزارع وفي مراكز الرعاية الطبية) من ناحية أخرى. التمييز هنا بين ما تحتاجه الحرب على سبيل التحديد، وما يحتاجه الوجود الإنساني بصفة عامة. بعد ذلك يقول إن هؤلاء الذين يشاركون في إنتاج السلاح يمكن مهاجمتهم فقط إن لم تكن هناك وسيلة أخرى لمنعهم من إنتاج السلاح. أما لو كانت هناك طرق أخرى متاحة لمنعهم من ممارسة عملهم، فيجب اتباع تلك الطرق.

المبدأ الثاني عند والزر ينص على أننا لا نستطيع أن نهاجم غير المحاربين. ويقر والزر مثل الكثيرين غيره مبدأ التأثير المزدوج، ويسمح هذا المبدأ عند تطبيقه على الحرب بالأعمال التي تؤدي إلى قتل غير المحاربين فقط في ظروف خاصة.

ويقدم والزر هذا الوصف للتأثير المزدوج. الأعمال أو الأفعال التي تؤدي إلى موت غير المحاربين يكون لها مبرر عندما:

١) يكون الفعل خيرا في ذاته أو على الأقل محايدا، وهذا يعني أنه فعل مشروع في الحرب.

٢) التأثير المباشر يكون مقبولا أخلاقيا- على سبيل المثال تدمير الإمدادات العسكرية أو قتل جنود العدو.

٣) مقاصد الفاعل خيرة، بمعنى أنه يهدف فقط إلى إحداث تأثير مقبول، ليس من مقاصده إحداث تأثير شرير، ولا يعمد إلى أن يكون التأثير الشرير غاية يسعى إليها.

٤) التأثير الخير به قدر كاف من الخير، يعوض عن التأثير الشرير، كما يجب أن يكون له مبرر وفقا لقاعدة التناسب عند سدجويك.

ولكن يرى والزر أن البند (٣) يحتاج إلى تعديل لأنه مفرط في التساهل. البند(٣) لا يعبأ بعدد القتلى من غير المحاربين. طالما أننا نؤدي الفعل لسبب صحيح وأن هذا هو غرضنا الوحيد، وطالما أن موت غير المحاربين ليس وسيلة من أجل تحقيق غاية، عندئذ وفقا للبند (٣)، ليس من المهم كم عدد الذين يسقطون قتلى. لهذا السبب يرى والزر أن البند (٣) يجب أن تعاد صياغته كما يلي:

٣) "مقاصد الفاعل خيرة، ويهدف بأقصى قدر ممكن إلى التأثير المقبول، التأثير الشرير ليس من أغراضه، كما أنه ليس وسيلة إلى غاية. وكذلك يسعى الفاعل إلى تقليل التأثير الشرير الذي قد يسببه هذا الفعل إلى الحد الأدنى، ويقبل أن يتحمل التكلفة على نفسه."(١٥)

النقطة الرئيسية إذا في هذا البند هو أن علينا واجبات تجاه غير المحاربين، ولا يكفي عدم القصد إلى إيذائهم. وهكذا يشكل هذان المبدآن الملامح الرئيسية لوصف والزر لقواعد السلوك في الحرب.

ويقول والزر في جزء لاحق من كتابه أنه مع ما لهذه القواعد عن السلوك في الحرب من أهمية كبيرة، يمكن تجاوزها في وقت "الضرورة القصوى". يعرّف والزر الضرورة القصوى الطارئة بخاصتين- أن يكون الخطر "وشيك الوقوع" و"طبيعة" الخطر. وبذلك توجد حالات الضرورة القصوى عندما يوجد تهديد وشيك له نتائج مريعة أخلاقيا. المثال الذي يضربه والزر عن الاستخدام المقبول لحالة الضرورة القصوى هو حملة قصف ألمانيا بالقنابل في الحرب العالمية الثانية. من الجلي أن النازية كانت خطرا يهدد بريطانيا، ونظرا لأن بريطانيا كانت تقف وحدها، كان الخطر النازي وشيكا. وبالتالي القصف البريطاني للمدنيين في ألمانيا كان له ما يبرره في المراحل الأولى للحرب. ولكن والزر يستطرد قائلا إن هذا القصف لم يكن له مبرر في وقت لاحق. كذلك استخدام أمريكا للقنبلة الذرية على هيروشيما لم يكن له مبرر على أساس حالة الضرورة القصوى. استخدام أمريكا للقنبلة الذرية يرجع من ناحية إلى أن إصرارها على أن تستسلم اليابان دون قيد أو شرط، ومن ناحية أخرى إلى الرغبة في الإسراع بإنهاء الحرب، لذلك لم يكن استخدام القنبلة الذرية له ما يبرره.

هل وصف والزر لمضمون السلوك في الحرب ودلالته الأخلاقية وصف كاف؟ معالجة والزر للموضوع محل اعتراض من ناحيتين. لنبحث أولا وصفه للمضمون. يواجه وصف والزر ثلاث مشكلات. (١) المشكلة الأولى هي أنه لا يقدم أي حجة على القواعد الفعلية التي يقترحها. لا يفعل أكثر من عرض هذه القواعد، ولا يقدم أي اعتبارات للدفاع عنها. وبالتالي لا يقدم أي حجة كافية للدفاع عن وجهة نظره. (٢) تزداد المشكلة تعقيدا لأننا نجد في إطار كتابات والزر في مجملها التزامين منهجيين لا يتفقان. في بعض الحالات يستند إلى مفاهيم عالمية مثل حقوق الإنسان ويسعى إلى أن يؤسس نظريته على تلك المفاهيم. في حالات أخرى يتخذ موقفا نسبيا مؤكدا أن المبادئ العادلة تمثل التفاهمات المشتركة

للمجتمعات. ويقول كذلك أنه لا يوجد مجتمع عالمي. ولكن من الواضح أن هاتين النظرتين متعارضتان. وأخيرا (٣) في وصفه للحق في شن الحرب ولقواعد السلوك في الحرب ينحى منحيين متعارضين. ونتذكر أن وصف والزر للحق في شن الحرب وصف جماعاتي، والدور المركزي فيه للدول. هذا الوصف يعطي أولوية للقيم الأخلاقية للدول فوق الأفراد ويضفي وضعا أخلاقيا على الدول حتى إن كانت تمارس العنف والقمع وتقتل الأفراد (طالما أنها لا ترتكب جريمة الإبادة الجماعية). على النقيض من ذلك نجده في وصفه لقواعد السلوك في الحرب ينزع نزعة شديدة الفردية، ويعطي الأولوية لحقوق الأفراد: كما سبق أن رأينا يقول بأن القوات المسلحة يجب أن تعمل جاهدة (حتى لو كان الثمن سلامتها الخاصة) على عدم إيقاع الضرر بالأفراد المدنيين. ولكن من الصعب أن نرى كيف يمكن لنا أن نوفق بين القواعد غير الفردية للحق في شن الحرب، والنوازع الفردية لقواعد السلوك في الحرب. بعبارة أخرى إن كان والزر يعترف كما يفعل في وصفه لقواعد السلوك في الحرب بحقوق الأفراد، فلماذا لا يفعل ذلك في وصفه للحق في شن الحرب؟[١٦] المشكلة العويصة هنا هي أن والزر يتبنى ما يسميه روبرت هولمز وصفا "من الخارج" للعلاقة بين الحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب[١٧]. قواعد السلوك في الحرب عنده ليست بأي حال مستمدة من الحق في شن الحرب، لا توجد رابطة منطقية بينهما ومن الممكن وجود تعارض. لهذه الأسباب الثلاثة المتقدمة نجد أن وصف والزر لقواعد السلوك في الحرب لا يستند إلى مبررات كافية ولا يتسق مع الجوانب الأخرى في نظريته.

عندما ننتقل إلى معالجة والزر "للضرورة القصوى" يمكن لنا أن نرى أن هذا الوصف لقواعد السلوك في الحرب، الشديد الأهمية أخلاقيا، كذلك موضع شك. أولا من الغريب أن يدافع والزر عن وضع الضرورة القصوى على أساس أنه وضع مطلوب للدفاع عن "المجتمع السياسي" بل وأكثر من ذلك يكتب أن "من

الممكن أن نعيش في عالم يحدث أن يقتل فيه الأفراد أحيانا، ولكن العالم الذي تستعبد فيه شعوب بأكملها وتذبح، هو عالم غير محتمل على الإطلاق. لأن بقاء وحرية المجتمعات السياسية – التي يشترك أعضاؤها في أسلوب للحياة أرساه أسلافهم وينتقل منهم إلى الأبناء – هو أعلى قيمة للمجتمع الإنساني. النازية تحدّت هذه القيم على نطاق واسع، ولكن توجد تحديات أخرى أقل وقعا، وإن لم تكن من نفس النوع، لها نفس النتائج الأخلاقية. هذه التحديات تدفع بنا نحو قاعدة الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات". وهكذا قد تدعو الحاجة إلى قتل الأبرياء من أجل الحفاظ على "مجتمعات سياسية". ويؤكد والزر هذه النقطة مرة أخرى في موضع لاحق، عندما يعرب عن رأيه بأن مهاجمة غير المحاربين يمكن أن يكون لها مبرر، إن كانت تحول دون "هزيمة من الأرجح أن تأتي بكارثة على مجتمع سياسي". الأمر المثير للحيرة حول هذا الرأي هو أنه يعامل المجتمعات السياسية على أنها لها قيمة جوهرية في ذاتها. ومن المؤكد أن خطأ النازية وما يشابهها هو أنها تقتل الأفراد. ويسلم والزر أحيانا بأن المجتمعات السياسية لها قيمة فقط بقدر ما تحمي حقوق الأفراد. لكن عندئذ إذا كان يقبل هذا كان يجب عليه، ليكون متسقا مع نفسه، أن يبرر فقط استخدام حالة الضرورة القصوى باسم حماية حقوق الأفراد، أي أن الاستناد إلى قيمة "المجتمعات السياسية" يصبح زائدا عن الحاجة.

المشكلة الثانية هي أن معايير والزر معايير فضفاضة بعيدة عن الدقة أكثر مما يجب، لأنه يسمح باستخدام حالة الضرورة القصوى في حالات غير خطر وقوع المذابح. يرى وجود مبرر لاستخدام القوة في حالة الضرورة القصوى للحيلولة دون أن يقع الناس تحت الاحتلال وأن يستعبدوا، لأن استقلال المجتمعات " التي يشترك أعضاؤها في أسلوب للحياة أرساه أسلافهم وينتقل إلى الأبناء، هو من أعلى قيم المجتمع الإنساني". ومن غير المستساغ فيما أرى إعطاء مثل هذه الأهمية الكبيرة للمجتمع الإنساني، لأن والزر بهذا يعطي الأولوية لحماية أسلوب الحياة

المشترك على حساب حماية حياة الأفراد. ومن الغريب، وهذا أقل ما يقال، أن نعتقد أننا نستطيع أن نقتل الأبرياء (أعني غير المحاربين) ليس لإنقاذ حياة الآخرين ولكن لحماية طريقتنا التقليدية في الحياة.

المشكلة الأخرى في تبرير والزر للضرورة القصوى تتعلق بالمسائل التي يستبعدها ولا يعطي لها أي اعتبار. يستند وصفه لمتى ولماذا تنتهك قواعد السلوك في الحرب فقط على حق المجتمع السياسي في حماية نفسه، بينما يستبعد من الحسابات الأخلاقية ما يمكن أن يكون له من تأثير على حياة الأجانب. وبذلك لا يضع في دفاعه عن الضرورة القصوى حدودا قصوى لما نستطيع أن نفعله بغير المواطنين من أجل حماية مجتمعنا السياسي. ولكن هذا يجعل نظريته غير قابلة للتحقيق، تماما لأنها تسمح للدولة بأن ترتكب انتهاكات شنيعة للحقوق، تعذيب الأطفال وإلقاء النابالم على غير المدنيين بأعداد كبيرة (لنقل بالملايين) لمجرد الحيلولة دون تعرض مجتمعنا للغزو. باستخدام مصطلحات كانط، لا يرجع والزر في نظرته إلى قواعد السلوك في الحرب إلى نوعية الانتهاكات (إلى أي مدى تكون هذه الانتهاكات مقيتة) ولا إلى حجم الانتهاكات (كم عدد الانتهاكات التي تحدث)[١٨]. وبذلك يبدي عدم مبالاة بالموقف الأخلاقي للآخرين على نحو يجعل نظريته غير مقبولة[١٩]. ولكننا عندما نصر على أن يؤخذ عدد الانتهاكات ومدى شدتها في الاعتبار، لن يمكن لنا أن نقبل التجاوز عن قواعد السلوك في الحرب سوى في حالات قليلة، هذا إذا قبلنا هذا التجاوز أصلا.

نقطة أخيرة: يرى والزر أن"الضرورات تبيح المحظورات" ويقول بأن في حالة الضرورة القصوى لا توجد أي قواعد أخلاقية أيا كانت. ولدينا مبرر لارتكاب الفظائع حتى لو كان هذا لا يساهم بأي حال في التغلب على عدو شرير.

ختاما لما ذكرت بفشل والزر في تبرير القواعد التي يضعها للسلوك في الحرب، كما أن وصفه للوزن الأخلاقي لهذه القواعد غير مقبول. وصفه لمتى

يمكن الاستناد إلى حالة الضرورة القصوى، ولماذا يجوز أن يحدث ذلك وما هو المسموح به في تلك الحالة، يترك الباب مفتوحا أما العديد من الانتهاكات لحقوق الأبرياء من النساء والرجال.

(٤)

والآن بعد أن تناولنا بالتحليل وصفا ذائعا عن طبيعة الحرب المشروعة يرتكز على نظام الدول، ننتقل إلى بحث موقف آخر. وينبغي مرة أخرى أن أؤكد أن مدار الاهتمام هنا هو كيف يجوز للنظم السياسية أن تتصرف عندما يقع عليها عدوان خارجي. هل يجوز لها أن تشن الحرب؟ هل يجوز للآخرين شن الحرب نيابة عنها؟ إذا استطاعوا أن يشنوا الحرب، هل توجد ضوابط على الأفعال التي يستطيعون إتيانها وضد من؟

يقدم تيرى ناردين في كتابه القانون والأخلاقية والعلاقات بين الدول **Law, Morality and the Relations of States**، نظرية للعدالة الدولية ترتكز على نظام الدول، وتشمل كجزء منها وصفا للحرب المشروعة. ويقر ناردين كما سبق أن رأينا في الفصل الأول المثل الأعلى لمجتمع الدول. ويرى أنه يوجد مثل هذا المجتمع وكذلك أنه مثل أعلى مرغوب. ويعترض على ما يسميه النظرات "المغرضة" (مثل النظرة العالمية)، والتي تسعى إلى أن نفرض مثلا أعلى على جميع المجتمعات الإنسانية، ويفضل بدلا منها ما يسميه النظرة "الواقعية". وهذه النظرة تدافع عن الدول ذات السيادة على أساس أنها تحمي التنوع. واعتمادا على هذه النظرة يطرح ناردين وصفا للحق في شن الحرب ولقواعد السلوك في الحرب. ولنبحث كل منهما واحدا بعد الآخر. يرى ناردين أولا أنه مما يتواءم مع نظام الدول "عمليا" أن يكون من حق الدول الدفاع عن نفسها. فكرة مجتمع الدول لن

يكون لها قيمة ما لم يكن من حق الأعضاء المحافظة على استقلالهم، وهذا في نظره يقتضي في بعض الظروف اللجوء إلى الحرب[٢٠]. على هذا الأساس يضع ناردين مبدأ للحق في شن الحرب.

وعندما ننتقل الآن إلى مسألة أي من القواعد يجب أن نقيد الدول عندما تشن الحرب، يقر ناردين مبدأ حصانة غير المحاربين ومبدأ التناسبية. ويقدم حجة بارعة جديرة بالاهتمام دفاعا عن مبدأ حصانة غير المحاربين. يقول إنه طالما أن الصراع يكون بين حكومة (أو دولة) وحكومة أخرى، لذلك يجوز لهما استهداف فقط الذين هم جزء من جهاز الدولة. أما مهاجمة المدنيين فهي مهاجمة طرف ثالث ليس طرفا في الصراع[٢١]. ويشير ناردين في تقديمه لحجته هذه إلى مناقشة روسو في العقد الاجتماعي، ومن المفيد هنا أن نذكر هنا تحليل روسو للحرب: "الحرب إذا ليست علاقة بين الرجال، ولكنها بين الدول، في الحرب الأفراد أعداء لبعضهم البعض بمحض الصدفة، وليسوا أعداء من حيث هم أفراد، ولا حتى من حيث هم مواطنون، ولكنهم أعداء فقط كجنود، وليسوا كأعضاء في بلادهم. العدو الوحيد للدولة هو دولة أخرى، وليس الأفراد"[٢٢].

النتيجة المنطقية لهذا هي أن الدول التي تشن الحرب تستطيع أن تستولي على "الممتلكات العامة"، ولكنها يجب أن تحترم "الممتلكات الخاصة للأفراد". وهذا يجسد النقطة الأساسية بأنه نظرا لأن الصراع يكون بين الدول، الذين ليسوا جزءا من الدولة ليسوا طرفا في الصراع، لذلك لا يجوز مهاجمتهم[٢٣].

وتوجد نقطتان تستحقان التنويه حول هذه الحجة. النقطة الأولى هي أنها تستخدم التأكيد على نظام الدول ذات السيادة، لكي تستنتج مبدأ حصانة غير المحاربين. وإذا نجحت الحجة في هذا الغرض، لن نحتاج إذا إلى أن نعتمد على أفكار النزعة الفردية، مثل حقوق الإنسان. النقطة الثانية هي أن هذه الحجة تتغلب على إحدى المشكلات التي تعاني منها نظرة والزر، لأنها تستنبط قواعد السلوك في

الحرب من نفس المبدأ الذي تقول به عن الحق في شن الحرب. وبذلك لا يوجد تعارض بين الاثنين على نحو ما تعانيه نظرة والزر.

عندما ننتقل الآن إلى مسألة مبدأ التناسبية، يدافع ناردين عن هذا المبدأ على أساس أن الدول ستجد أنه "ليس من مصلحتها" "أن تستخدم وسائل غير متناسبة. ولا يستند ناردين إلى مفاهيم النزعة الفردية مثل حقوق الإنسان، ولكن منطق حجته هو أن الدول ليس لديها سبب لأن تستخدم قوة مفرطة، وبذلك يؤدي منطق النظر إلى الموضوع على أساس نظام الدول إلى مبدأ التناسبية. وهكذا يعطي المثل الأعلى لمجتمع الدول وصفا متكاملا أولا لمبدأ الحق في شن الحرب وكذا لقواعد السلوك في الحرب.

ويمكن الآن نطرح أربع نقاط ضد نظرية ناردين. أولا وصفه للحق في شن الحرب ليس مقنعا إلا فقط إذا التزمنا مسبقا برؤيته عن مجتمع الدول. ولكن كما سبق أن رأينا في الفصل الخامس، تواجه هذه الرؤية اعتراضات قوية. ثانيا دفاع ناردين عن حصانة غير المحاربين، وإن كان دفاعا بارعا، إلا أنه يفتقر إلى الدقة المطلوبة للتفرقة بين من هم المحاربون ومن هم غير المحاربين. النقطة الرئيسية – وهي أن الحرب صراع بين قوتين سياسيتين وأن الذين ليسوا طرفا في النزاع لا يجوز مهاجمتهم- فكرة تسترعي الاهتمام، ولكنها لا تحدد لنا من هم الذين يعدون طرفا في النزاع. يري ناردين وروسو أن الجنود هم فقط من تجوز مهاجمتهم، ولكن قد يكون هناك مبرر لكي يدخل ضمن هؤلاء جميع ممثلي الحكومة وجهاز الخدمة المدنية باعتبارهم أداة للحكومة. ألا يمكن القول بأن هؤلاء جزء أساسي من الكيانات المتصارعة ومن ثم تجوز مهاجمتهم؟ ثالثا دفاع ناردين عن التناسبية مشكوك فيه. يقول إن الدول يجب ألا تستخدم قوة مفرطة، ولأن ذلك ليس من "مصلحتها". ولكن حتى إن كان هذا يفضي إلى نتيجة مقبولة إلا أنه لا يرد ردا مقنعا على رأي الذين يتساءلون لماذا تكون القوة المفرطة خطئا. لا تعني هذه

النظرة أن الذين يتعرضون للقوة المفرطة غير المتناسبة يعـاملون معاملـة غيـر عادلة، لأنها ترى فقط أن الخطأ في استخدام القوة المفرطة هو أنها غير ذات فائدة لمن يستخدمها. وليس لما تسببه من الألم والشقاء للذين تستهدفهم هذه القوة. وأخيرا يمكن أن نجد خطأ في وجهة نظر ناردين، لأنه من العسير أن نرى كيف يمكن أن تكون أساسا لأي حظر على استخدام أساليب معينة. لا تستطيع على سبيل المثـال أن تفسر لنا لماذا يجب على الدول ألاّ تستخدم النابالم أو قاذفـات اللهـب. يقـول ناردين أن الحظر على استخدام أساليب أو طرق معينة أقل أهمية من وضع قواعد ضد الهجوم المباشر على غير المحاربين. ومن ثم ربما يكون علـى اسـتعداد لأن يقبل هذه النتيجة، ولكنها نتيجة تجعلنا نتوقف لبرهة قبل أن نوافـق علـى رؤيتـه القائمة على أساس الدول. وهكذا نجد تبرير ناردين للقواعد التي يقول بها للـسلوك في الحرب تبريرا ضعيفا.

(٥)

والآن وبعد أن تبين لنا أوجه الخطأ في اثنين من التحليلات الهامة لمـسألة الحرب المشروعة، وكلاهما يستند بطرق مختلفة على المعايير التي تقبلها الدول أو يمكن أن تقبلها في مجتمع الدول، ننظر الآن في تعريف النظرة العالميـة للحـرب المشروعة[٢٤]. تعريف النظرة الدولانية للحق في شن الحرب ولقواعد السلوك فـي الحرب ليس منصفا للأفراد من عدة وجوه. تعريف النظرة الدولانية لقواعد السلوك في الحرب بصفة خاصة يواجه مشكلات تجعل من الصعب أن تنتج عنـه مبـادئ منصفة للأفراد مثل حصانة غير المحاربين. لذلك لدينا سبب كاف لأن نتجه إلـى نظرات أخرى عالمية، لأن تلك النظرات تعتمد على افتراضات منطقية ذات نزعة فردية، ومن ثم أكثر خصوبة.

لسوء الحظ، وربما على نحو يدعو للدهشة، لا يقدم لنا مفكرو النظرة العالمية أوصافا منهجية للحق في شن الحرب أو لقواعد السلوك في الحرب. وكما سنرى بعد قليل، كتب بعض هؤلاء المفكرين عن بعض جوانب الحق في شن الحرب وبعضهم الآخر عالج بعض جوانب مسألة قواعد السلوك في الحرب، ولكن لا نجد من بين هؤلاء من قدم لنا نظرية شاملة لهذين الجانبين في قضية الحرب المشروعة[٢٥]. وهدفي فيما يلي هو أن أضع البنية العامة للنظرية العالمية للحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب، بالرجوع إلى مبادئ عالمية متفق عاليها. مع أخذ هذا في الاعتبار، يمكن لنا عندئذ أن ننظر إلى مساهمتين محددتين للنظرة العالمية في نظرية الحرب المشروعة.

لكي نصل إلى المبدأ العام للنظرية العالمية عن الحرب المشروعة، من المهم أن نشرح الخطوط العريضة مرة أخرى لمسألة الحق في شن الحرب ومسألة قواعد السلوك في الحرب، وأن نلاحظ الطرق التي تقوم بها المبادئ العالمية إما بتبريرها وإما بالدعوة إلى مراجعتها. لنبدأ إذا بمبادئ الحق في شن الحرب. تتضمن المبادئ التقليدية التي سردناها في موضع سابق ما يلي:

١) توجد قضية عادلة؛

٢) هيئة شرعية ترخص بالحرب؛

٣) الذين يشنون الحرب لديهم نيّات مشروعة؛

٤) التكلفة التي تترتب على الحرب ليست غير متكافئة بالمقارنة مع المظالم التي تبرر شن الحرب (مبدأ التناسبية)؛

٥) الحرب هي الملاذ الأخير؛

٦) الحرب لديها فرصة معقولة لأن تحقق أغراضها[٢٦].

قبل أن نستطلع موقف النظرة العالمية في هذه المبادئ الستة، يجب أن نذكر ثلاث ملاحظات أولية. الملاحظة الأولى هي أن أحد المبادئ المذكورة عاليه- أعني المبدأ (٦) – قد يبدو غير متأثر بتبني نظرة عالمية. مبدأ أن الحرب يمكن شنها فقط إذا كانت لديها فرصة معقولة في أن تحقق أغراضها العادلة أو المشروعة. المبدأ (٦) يجد قدرا كبيرا من القبول، ولا يعتمد على الالتزام بنظرية سياسية أو أخلاقية محددة (رغم أن تعريفنا لهذه "الأغراض" يتوقف على نظرية سياسية ويحتاج إلى مرجعية "القضية المشروعة").

ثانيا، من المهم أن نستطرد في شرح المبدأ (٥). يعتمد اشتراط أن تكون الحرب هي الملاذ الأخير على افتراضات أخلاقية بأن الفاعلين لا يجوز أن يلجئوا إلى فعل إلا فقط بعد أن يدرسوا أولا خيارات أقل شناعة (حيث تقاس "الشناعة" من حيث انتهاكات الحقوق وطبيعة الحقوق). ومن الصعب أن نرى كيف يمكن لأي شخص أن ينكر هذا المبدأ. عندئذ سيؤدي هذا المبدأ إلى نتيجة أن الحرب هي دائما أكثر الخيارات شناعة. مرة أخرى هذا أمر مقبول جدا، ولكن رغم ذلك يجدر بنا أن نضع في الاعتبار أن المبدأ الأخلاقي الجوهري التي يطبق هنا هو: (٥أ) يمكن اللجوء إلى الحرب فقط بعد بحث خيارات أقل شناعة (أقل الخيارات شناعة)[٢٧].

من بين هذين المبدأين، المبدأ (٥) والمبدأ (٥أ) – نجد أن المبدأ (٥ أ) هو المبدأ الأساسي من الناحية الأخلاقية، والمبدأ (٥) يستمد قابليته للقبول من المبدأ (٥أ). لهذا السبب من الأفضل أن نستبدل المبدأ (٥) بالمبدأ (٥ أ).

ثالثا، يجب أن نسجل هنا وجود حجة قوية ضد المبدأ (٣). المبدأ (٣) هو العنصر الرئيسي في المفاهيم التقليدية، وكما أعرب مولندورف عن رأيه، ليس من الواضح لماذا يكون من الضروري للذين يشنون الحرب أن تكون لديهم نيّات خيرة. وكما يشير مولندورف، العدالة تعني أن تحترم حقوق الناس، ويعتبر النظام نظاما عادلا إذا كان الناس يستمتعون فيه بحقوقهم. نيّات الزعماء السياسيين ليست

في الحقيقة ذات صلة بمسألة ما إذا كان النظام عادلا. لننظر في أمثلة غير تلك المتعلقة بشن الحرب. إذا كنا نقبل نظرية المساواة كأساس لعدالة التوزيع، سيعني هذا أن نعتقد أن التوزيع يكون منصفا إذا حصل الناس على أنصبة متساوية: نية السلطات السياسية ليست ذات صلة وثيقة بالأمر. لا تشمل نظريات عدالة التوزيع شرطا أو نصا عن "نيّات أو مقاصد عادلة" بأن التوزيع لا يكون عادلا سوى فقط إذا كان السياسيون المسئولون عن عدالة التوزيع لديهم نيّات عادلة. وسيكون من غير الطبيعي أن نزعم أن المقاصد أو النوايا العادلة مطلوبة لتكون الحرب مشروعة، ولكنها ليست مطلوبة للعدالة السياسية والمدنية أو لعدالة التوزيع. إذا كان رجال السياسة يشنون الحرب بطريقة تحمى حقوق شعوبهم، ولكن بعضهم يفعلون ذلك لأنهم يريدون تحسين صورتهم. فهذا أمر ليس له صلة بما إذا كانت تلك الحرب مشروعة، لذلك ينبغي أن نرفض المبدأ (٣)[٢٨].

بعد هذه الملاحظات الثلاث نفحص الآن الطرق التي يتطلب فيها قبول إطار عالمي مراجعة المبادئ السابقة، وأعني المبادئ (١) و(٢) و(٤).

لنبدأ بمفهوم "القضية العادلة". النظرة العالمية لها نتيجتان. النتيجة الأولى تتعلق بمسألة متى يجوز لنظام سياسي أن يشن الحرب دفاعا عن النفس. تؤكد النظرية التقليدية للدفاع عن النفس أن جميع الدول التي تتعرض للهجوم عليها لها الحق في أن تشن الحرب دفاعا عن النفس. ولكن مثل هذا الحكم الشامل العام ليس مقبولا كحكم عام في إطار عالمي، لأن النظرة العالمية ترى أن الدول (النظم السياسية بصفة عامة) لا تكون لها شرعية إلا عندما تخدم مصالح أو حقوق الأفراد. وكما رأينا عاليه، لا ينبغي أن تتحول الدول إلى أصنام تعبد: الدول مؤسسات إنسانية، ومثلها مثل أي مؤسسات إنسانية أخرى بعضها شرير وفاسد وقمعي وغير إنساني. وحيثما تكون كذلك لا يمكن أن توجد أسس نقول على أساسها إن لها حقًا أخلاقيًا بأن تدافع عن نفسها. هذه النقطة الرئيسية يؤكدها محقا ديفيد لوبان في مناقشة مستنيرة لمسألة الحق في شن الحرب[٢٩]. يقول لوبان إن

الدول ليست ذات قيمة جوهرية في ذاتها. ويترتب على هذا أن الدول ليس لها حق غير مشروط بأن تدافع عن نفسها. الحق في شن الحرب دفاعا عن النفس هو حق تملكه فقط دولة شرعية[٣٠]. لذلك نحتاج إلى معيار للشرعية الأخلاقية. وفي رأي لوبان تكون الدولة شرعية إذا كانت تدافع عن حقوق الإنسان وتتمتع بموافقة الشعب عليها[٣١]. ولكننا لسنا في حاجة إلى أن نقبل وصف لوبان المحدد (الجماعاتي) للشرعية الأخلاقية. الأمر الذي له أهمية حاسمة هنا هو النقطة التي يثيرها لوبان، بأن حق الدول في شن الحرب دفاعا عن النفس يعتمد على ما إذا كانت دولا شرعية، وهذا يتفق مع قبول وجهة نظر عالمية أخرى للشرعية الأخلاقية (وذلك مثل نظرية المنفعة).

ونحتاج إلى أن نبحث بعناية العلاقة الدقيقة بين عدالة نظام سياسي من ناحية وما إذا كان هناك "قضية عادلة" من ناحية أخرى، لأن هذه العلاقة يمكن أن يساء فهمها. لنرى هذا ننظر في القضيتين التاليتين حول تلك العلاقة.

أ) النظام السياسي غير العادل لا تكون له "قضية عادلة".

ب) النظام السياسي لا تكون له "قضية عادلة" إن كان غير عادل، وشن الحرب لا يجعله أكثر عدلا مما هو عليه.

وقد يبدو أن القضية الأولى (أ) تترتب على منطق الفقرة السابقة، وقد تبدو مقبولة بداهة. إذا كان نظام ما غير عادل كيف يمكن له أن يزعم أن لديه قضية عادلة بأن يدافع عن نفسه؟ ربما تحظى القضية (ب) كذلك بقدر من القبول؟ ويرى مولندورف الذي يعرب عن رأيه في مناقشة الحرب للدفاع عن الكويت ضد العراق، بأنه نظرا لأن الكويت غير عادلة و"نظرا لأنه لن يكون هناك تحسن من منظور العدالة بإعادة نظام الحكم الكويتي إلى السلطة"، تفتقر الحرب لإعادته إلى السلطة إلى قضية عادلة، وبالتالي كانت حربا غير عادلة (غير مشروعة). ولكن لا نجد أيًا من (أ) أو (ب) مقبولا. لنرى لماذا الأمر كذلك ننظر إلى المثال التالي:

نظام سياسي معين (س) يهاجم نظاما سياسيا آخر (ص). والنظام السياسي (ص) أبعد ما يكون عن أن يكون مجتمعا عادلا داخليا. علاوة على ذلك الحرب للدفاع عن (ص) ضد هجوم (س) (سواء بواسطة ص أو بواسطة دول أخرى تهب لمساعدة ص) لن تجعل من ص مجتمعا أكثر إنصافا. ولكن إذا لم تشن ص (أو أي دول أخرى) الحرب لمساعدة ص ضد هجمات س، وبالتالي لحقت الهزيمة بص على يد س، ستصبح ص "أكثر بعدا عن العدالة مما هي عليه في الوقت الراهن" سيلقى أعضاء ص، باعتبارهم أعضاء في مستعمرة مهزومة، معاملة وحشية ويتعرضون إلى استغلال شامل ويعانون من مزيد من عدم العدالة أكثر مما عانوا منه من قبل.

والآن وفقا للمبدأ (أ) النظام السياسي (ص) لا تكون له "قضية عادلة" إذا كان النظام نفسه غير عادل. ووفقا للمبدأ (ب) ص ليست له قضية عادلة لأن شن الحرب لا تجعل منه نظاما أكثر عدالة. ولكن من المؤكد أن هذا قول خاطئ، لأننا عندما ننكر على (ص) (وعلى الدول الأخرى) وجود "قضية عادلة" في الدفاع عن (ص)، سيؤدي هذا إلى وضع أكثر بعدا عن العدالة، وضع تحدث فيه انتهاكات للحقوق أكثر خطورة. وهكذا يؤدي (أ) و(ب) إلى مزيد من عدم العدالة. وهكذا سيكون علينا إذا أن نقبل مبدأ ثالثا:

ج) النظام السياسي تكون لديه "قضية عادلة" حتى لو كان النظام نفسه غير عادل (على النقيض من المبدأ {أ}) وحتى لو كان شن الحرب لا يجعله أكثر عدالة مما هو عليه (على العكس من المبدأ {ب}) إذا كان شن الحرب يؤدي إلى دولة أكثر عدالة مما يمكن أن يكون إذا لم يتم شن أي حرب ولحقت الهزيمة بهذا النظام دون مقاومة عسكرية.

المشكلة مع المبدأين (أ) و(ب) هي أنهما يستبعدان من تفسيرهما "للحرب المشروعة" التأثيرات التي تقع على نظام غير عادل من جراء الهجوم عليه. ما أن

نضع هذا الاعتبار الأخير في الحسبان، سيمكن لنا أن نرى أنه حتى النظم السياسية غير العادلة يمكن أن يكون لديها قضية عادلة. وسيكون من الخطأ البين أن نزعم بأن نظاما سياسيا معينا ليس لديه قضية عادلة فقط لأن له سجلا سيئا في حقوق الإنسان، إذا كان عدم شن الحرب سيؤدي إلى سجل أكثر سوءا في حقوق الإنسان.

الطريقة الثانية التي يترتب فيها على النزعة العالمية تفهم مختلف في مسألة "القضية العادلة"، تتعلق بمسألة ما إذا كانت النظم السياسية التي ليست ضحية للعدوان لها الحق أو عليها واجب بأن تشن الحرب دفاعا عن نظام سياسي آخر تعرض للهجوم. الفهم التقليدي لهذه المسألة (بغض النظر عن الأحلاف التي قد تشمل واجبات تعاقدية لمساعدة الدولة التي تتعرض للهجوم)، هو أنه يجوز للنظم السياسية أن تهب لمساعدة النظم التي تتعرض للهجوم، ولكنها ليس عليها واجب يلزمها أن تفعل هذا[٣٢]. مقابل هذا تؤكد النظرة العالمية أن الأشخاص عليهم واجبات تجاه الأشخاص الآخرين. والنتيجة المنطقية لهذا هي أن طرفا ثالثا يمكن أن تكون ملتزما بواجب أخلاقي بأن يشن الحرب نيابة عن أعضاء نظام سياسي تمت مهاجمته ظلما وعدوانا[٣٣]. وهذا الواجب يجوز بطبيعة الحال موازنته مقابل واجبات أخرى، (بما في ذلك على الأخص، واجبات النظام السياسي نحو مواطنيه): وهكذا تكون لواجبات النظام السياسي نحو مواطنيه الأسبقية على واجباته نحو نظم سياسية أخرى. ولكن رغم ذلك واجب النظام السياسي نحو النظم السياسية أخرى واجب حقيقي: النظرة العالمية تدين النظام القوي الذي يستطيع أن يفعل شيئا للحيلولة دون أن يتعرض نظام سياسي آخر للقهر ولكنه يقف جانبا مكتوف الأيدي، وبذلك يسمح بنشأة وضع للأمور أكثر ظلما[٣٤].

عندما ننتقل الآن إلى الشرط القائل بأن الحرب المشروعة يجب أن يكون مرخصا بها من سلطة شرعية، يمكن لنا أن نرى أن النظرة العالمية تتطلب مراجعة التفسير التقليدي لهذا المطلب. في يومنا هذا كثيرا ما يفترض أن هذا

الشرط يترتب عليه أن الدولة هي فقط التي تستطيع أن تشن حربا مشروعة. ولكن من منظور عالمي لا ينبغي ببساطة أن نفترض، دون حجة مؤازرة، أنه يجب أن يوجد مجتمع من الدول، ومن ثم أن الدول هي التي لديها سلطة خوض الحرب. لا شك أن النظام العالمي القائم هو في الأساس نظام دولاني، ولكن سيكون من الخطأ أن نفترض أن السلطة الشرعية الملائمة لابد أن تكون بالضرورة دولة. لنفترض على سبيل المثال أننا نعيش في نظام عالمي من النوع الذي دافعنا عنه في الفصل الخامس- نظام يتكوّن من سلطات ديمقراطية. في مثل هذا النظام إذا أراد نظام سياسي معين أن يهاجم نظاما آخر، فإن السلطة التي تحدد ما إذا كان يجوز استخدام القوة بواسطة النظام الثاني (و/أو مع الآخرين) لصد هجوم النظام الأول، قد تكون سلطة كيان فوق الدولة[٣٥]. لمثال أقل غلوا لهذه الحجة، نفكر في مقترحات لتجميع قوات عسكرية - ما يسمى ترتيبات أمنية جماعية. النقطة الرئيسية هي أننا بقدر ما نعترض على نظام عالمي دولاني بحت، فإننا كذلك نعترض على ما إذا كان الحق في شن الحرب هو حق للدول فقط. بطبيعة الحال حتى في إطارنا عالمنا هذا فإن الحرب الأخيرة ضد العراق أبرزت رأي الكثيرين بأن الحرب كان يمكن أن تكون مشروعة فقط إذا ما رخصت بها الأمم المتحدة.

عند هذه النقطة جدير بنا أن ننظر في الاعتراض على الدعوى بأن الحرب يجب أن تكون بموافقة أو بتصديق من سلطة شرعية، وهي الدعوى التي يقول بها مولندورف. حجة مولندورف تقع في إطار مناقشته للتدخل. وبعد أن يحدد مبادئ التدخل المشروع، يرى أن هذه المبادئ يمكن أن تطبق على حالات أخرى تستخدم فيها القوة العسكرية. ومن الضروري أن نضع هذا في الاعتبار حتى نستطيع أن نفهم هذه الحجة. وحجة مولندورف لها جانبان. أولا يقول بأن السلطة الشرعية لها فقط قيمة وسائلية ويمكن تقدير قيمتها فقط لأنها تؤدي إلى الحفاظ على النظام، وليس لها أي قيمة أخلاقية جوهرية في ذاتها. ثانيا يقول بأننا عندما نشترط أن

الحرب يجب أن يتم التصديق عليها فقط بواسطة سلطة شرعية، قد يؤدي هذا إلى نتائج تنتهك فيها حقوق الناس لأن الحرب التي يمكن أن تمنع هذا الانتهاك لا تحصل على موافقة سلطة شرعية. إذا يواجهنا هنا صراع بين قيمة النظام وقيمة العدالة، وفي مثل هذه الحالات علينا في رأي مولندورف أن نختار العدالة.

ونظرا لأن مولندورف يطرح حجته تلك مبدئيا في مناقشته للتدخل، سنناقش هذه الحجة بشكل أكثر تفصيلا في الفصل السابع. ولكن هناك ثلاث نقاط يجب أن نسجلها هنا. أولا الخطوة الثانية في حجة ملندورف غير مستساغة. لماذا يكون الانتظار حتى ترخص مؤسسة سياسية شرعية بالحروب أمرا مضيعا للوقت وبالتالي باهظ التكلفة؟ من غير المحتمل أن يضيع النظام السياسي الذي هوجم وقتا غير ضروري يتساءل فيه عما إذا كان يجب عليه أن يشن الحرب من عدمه. هنا السياق الأصلي لحجة ملندورف يبين أن افتراضه حول تكلفة "مبدأ "السلطة الشرعية" له معنى في هذا السياق (وليس معنى هذا القول بأن هذه الافتراض صحيح). المسألة قابلة للجدال والمناقشة إذا ما كانت المطالبة بموافقة سلطة شرعية ستتضمن تأخيرا، وأن هذا سيؤدي إلى إطالة غير ضرورية لعدم العدالة. ولكن على أي حال لن يكون لهذه المسألة اعتبار كبير عندما يكون النظام السياسي (ص) قد وقع عليه هجوم ويسعى إلى شن الحرب دفاعا عن النفس[٣٦].

ثانيا، تتجاهل حجة ملندورف قوة الدعوى التقليدية بشأن السلطة الشرعية. ونحصل على فهم أفضل لقيمة شرط "السلطة الشرعية" عندما نفكر في حجة توما الإقويني. الأسباب التي يقدمها توما الإقويني كالآتي: ليس من مهمة الفرد أن يعلن الحرب، لأنه يستطيع أن يحصل على ترضية لحقوقه من محكمة أعلى منه". وهذا يوحي بالمنطق التالي: قبل أن نأخذ القانون في أيدينا يجب أن نحاول قنوات أخرى أكثر شرعية. لهذا السبب لا يجوز للأفراد شن الحرب. علاوة على ذلك لنفترض أن خطئا يتم ارتكابه في النظام السياسي الذي أكون جزءا منه. ليس لي الحق أن

آخذ القانون في يدي، لأن الخيار الأول يجب أن يكون اللجوء إلى القنوات القانونية. على هذا الأساس يصدق نفس المنطق على استخدام القوة ضد المعتدي[٣٧]. ويمكن أن نعبر عن هذه النقطة بشكل آخر أو من الناحية المقابلة: نظرا لأننا بررنا منظومة من المؤسسات السياسية التي لها السلطة أن تنفذ مبادئ العدالة (في هذه الحالة الإطار المؤسسي الذي حددناه في الفصل الخامس) سيكون من الغريب ألا نستنتج من هذا أن المؤسسات هي التي لها السلطة بأن تحمي حقوق الناس[٣٨].

ثالثا، نحتاج إلى سلطة شرعية، لأنه كثيرًا ما يحدث نزاع حول ما إذا كانت الحرب لها مبرر. المجتمعات الحديثة ليست متجانسة. بل تشمل شعوبا لها معتقدات تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا عن متى وكيف يجوز شن الحرب. لنعطي بعض الأمثلة الواضحة: نشأ خلاف حول الحرب ضد أفغانستان. على النحو نفسه كان من الواضح في بداية عام ٢٠٠٣ الحاجة إلى سلطة شرعية بسبب وجود خلافات عميقة عما إذا كان من الصواب شن الحرب على العراق، وإذا ما تم شن الحرب سيكون ذلك على أي أساس. بصفة أكثر عموما كثيرا ما يوجد جدال وخلاف عما إذا كان علينا واجب شن الحرب نيابة عن الآخرين. كذلك ربما يوجد خلاف وجدال حول الوسيلة التي يجوز استخدامها. نظرا لهذه الخلافات من الواضح الحاجة إلى قرار من سلطة حول ما يتم عمله: بعبارة أخرى توجد حاجة إلى سلطة شرعية. لهذه الأسباب نقد ملندورف لفكرة السلطة الشرعية نقد غير ناجح، نظرا لأن مبدأ السلطة الشرعية يظل مبدأ سليما، وإعادة النظرة العالمية لصياغة هذا المبدأ تظل كذلك صحيحة[٣٩].

وعندما ننتقل الآن إلى مفهوم التناسبية، يمكن أن نرى أمامنا نتيجة ثالثة للنظرية العالمية للحرب المشروعة. وكما يسوق جيف ماكمهان وروبرت ماكيم الحجة بشكل مقنع، نظرا لأن مفهوم "التناسبية" يتطلب منا أن نحدد تكلفة الحرب،

ستكون المسألة هي ما إن كان علينا أن نعامل الخسائر في الأرواح نفس المعاملة. لكي نطبق مبدأ التناسبية نحتاج إلى أن نعرف ما إذا كان موت جنودنا هو على نفس الأهمية مثل موت جنود العدو. يثير ماكماهان وماكيم هذه النقطة ليقولا بأن من المقبول أن نقبل قدرا (متواضعا) من التحيز القومي (أعتقد أنهما يقصدان بهذا أن ننحاز لمواطنينا). ويثير روبرت جاكسون نقطة مماثلة، قائلا بأن الدول يمكن أن تتبنى بعض الأساليب (مثل القصف من ارتفاعات شاهقة)، حتى لو كان هذا من الأكثر احتمالا أن يؤدي إلى إصابات للمدنيين، فإنه يقلل إلى الحد الأدنى فرص موت طيارينا. ويقول "سياسة تقليل الإصابات المصاحبة التي تحدث للمدنيين، بغض النظر عن مدى صدق التزامات المحاربين بهذه السياسة، أو مدى دقة تكنولوجيا القصف المتاحة – ستشغل دائما اهتمام جميع القادة ذوي النوازع الإنسانية، وربما تتعارض مع مسؤولياتهم الأساسية: تلك هي حماية الذين تحت قيادتهم". ويضيف في موضع لاحق في نفس الصفحة أن مثل هذه المسألة تشكل "صعوبة حقيقية في تقاليد الحرب المشروعة: إذ إنها لا تتعلق بأخلاقيات المواطنة، بل تتعلق بأخلاقيات النظرة العالمية" ولكننا بطبيعة الحال لسنا في حاجة إلى أن نتبع ما يقوله ماكماهان وماكيم وجاكسون عن هذا التوازن[٤٠]. وربما يكون من المفيد أن نفكر هنا في سلسلة متصلة، في أحد طرفيها نظرة عالمية طموحة (تقول بأن جميع الأشخاص- الأعداء وزملائنا المواطنون وحلفائنا – لهم وزن أخلاقي متساو) وفي الطرف الآخر نظرة انحيازية قوية لجانبنا (حيث تقول هذه النظرة أن محاربي العدو ومدنيّوه ليس لهم أي وزن أخلاقي). يعتمد تفسيرنا "للتناسبية" على مدى قربنا من النظرة العالمية. النقطة الأساسية هنا هي أن تفسيرنا لمبدأ التناسبية يعتمد على مدى قوة التزامنا بالمبادئ العالمية.

تعطي لنا الاعتبارات السابقة الهيكل الأساسي، الهيكل العظمي لوصف النظرة العالمية للحق في شن الحرب. بطبيعة الحال تتوقف تكسية هذه العظام على

نوع النظرة العالمية التي نقرها. ما قلناه عاليه يرسم الخطوط العامة للحق في شن الحرب، وهي خطوط يمكن أن تكون مشتركة في جميع النظرات العالمية. وننتقل الآن إلى الإسهامات التي تقدمها العالمية في الجدال حول قواعد السلوك في الحرب.

(٦)

نناقش الآن تفسيرين محددين تقدمهما النظرة العالمية لقواعد السلوك في الحرب. التفسير الذي نحلله أولا هو نظرة المنفعة. وهذا التفسير عالمي يعامل الناس على أنهم متساوون، يشمل الجميع في نطاقه ويسلم بأن جميع الأشخاص عليهم واجب تجاه جميع الأشخاص الآخرين. ما هو موقف نظرية المنفعة من طبيعة الحرب المشروعة؟ الإجابة الأشد وضوحا على هذا السؤال يقدمها ريشارد برانت، والذي يشرح لنا مبادئ مشتقة من نظرية المنفعة، ثم بعد ذلك يستنبط ثلاثة مبادئ يعتقد أنها يجب أن تطبق على قواعد السلوك في الحرب[٤١].

لنبدأ إذا بهذه المبادئ الموجزة المشتقة عن نظرية المنفعة. يفكر برانت على النحو التالي: المبادئ المنصفة هي تلك التي يوافق عليها الأشخاص العقلانيون عندما يوضعون خلف ستار الجهالة. يقول بعد ذلك إن الأشخاص سيتبنون نوعا مشروطا من نظرية المنفعة. وهو على قناعة بأن الأنانيين سيختارون نظرية المنفعة لأنها من خلف ستار الجهالة أكثر الطرق عقلانية لزيادة مصلحتهم الذاتية إلى الحد الأقصى، وأن الغيريين سيختارون أيضا نظرية المنفعة، لأنها تزيد الحد الأقصى من المنافع. ولكنه يضيف أيضا أن قواعد الحرب ربما لا تمنع المتحاربين من استخدام كل القوة الضرورية للتغلب على العدو. الأشخاص خلف ستار الجهالة "لن يوافقوا على قواعد للحرب تؤثر تأثيرا خطيرا على إمكانية إنهاء الحرب

بانتصارهم"، وموقف برانت هو أن "القواعد الصحيحة للحرب هي تلك القواعد التي تحقق الحد الأقصى من السعادة البشرية، مع مراعاة أنها يجب ألاّ تمنع الناس من استخدام كل القوة الضرورية" والآن باستخدام هذا المعيار يستخرج برانت قواعد لثلاثة أنواع متميزة من المواقف. أولا توجد وفقا لبرانت حالات لا تؤدي فيها مراعاة الضوابط الأخلاقية بأي حال إلى عدم التنفيذ الناجح للحرب. ويرى أن في هذا النوع من المواقف تتطلب نظرية المنفعة الإذعان لتلك الضوابط الأخلاقية. ومعنى هذا على سبيل المثال أن المحاربين الذين يقعون في الأسر يجب عدم قتلهم، وأن المدنيين في الأراضي المحتلة يجب عدم اغتصابهم أو معاملتهم بقسوة. ثانيا توجد حالات من الممكن أن تكون فيها الضوابط الأخلاقية باهظة التكلفة على النجاح العسكري. برانت هنا يعرب عن رأيه بأننا يمكن أن نتجاهل واحدا من تلك الضوابط الأخلاقية إن كان سيؤدي إلى التأثير على التنفيذ الناجح للحرب. بعبارة أكثر دقة، يمكن أن نهمل جانبا الضوابط الأخلاقية التقليدية إذا كانت المنفعة الهامشية المتوقعة التي سيجلبها هذا التجاهل تفوق في ثقلها المضرة الهامشية لهذا الفعل. ويضيف برانت أنه وفقا لهذا المعيار، من المرجح أن تدين نظرية المنفعة قصف المدنيين، لأن هذا القصف نادرا ما يكون له التأثير (المفترض أنه مطلوب) على الروح المعنوية للمدنيين وزيادة فرصتنا في النجاح. ثالثا، توجد حالات يمكن أن تقع لنا فيها خسائر عسكرية عندما نتصرف بطريقة إنسانية. المسائل موضوع البحث هنا تشمل ما إذا كنا ببساطة نقتل أسرى الحرب، على أساس أنهم سيكونون عبئا على مواردنا، أو ما إذا كنا نرغم المدنيين في الأراضي المحتلة على أن يكشفوا لنا عن أماكن اختباء العدو. ويقول برانت أن هذه الحالة الأخيرة ستكون خاطئة على أسس نفعية. ما ينتج أساسا عن نزعة المنفعة المقيدة عند برانت هو تبرير بعض القواعد المألوفة للحرب- بما في ذلك القواعد ضد مهاجمة المدنيين وقتل الأسرى.

ولكن إلى مدى نجد هذا التفسير للحرب المشروعة مقبولا؟ حجة برانت ضعيفة أمام ثلاثة اعتراضات. الاعتراض الأول يتعلق باستنتاجه من نظرية المنفعة. من البعيد عن الوضوح أن الأشخاص وراء ستار الجهالة يمكن أن يختاروا مبدأ الحد الأقصى من السعادة. وقد أوضح جون رولز بشكل واف السبب في الشك في أن يحدث مثل هذا الاختيار، ويرى رولز كما نعرف أن مثل هذا الاختيار سيكون غير منطقي بدرجة كبيرة. اختيار نظرية المنفعة هو مخاطرة بنتيجة يمكن أن نلقى فيها سوء المعاملة فقط لأن هذا يمكن أن يزيد من منفعة الآخرين. يستند رولز كذلك على ما يسميه "نزعة الالتزام"، وهذه العبارة تشير إلى المطالب التي تفرضها المبادئ السياسية على الناس. يوضح رولز هذه النقطة قائلا بأن التزام الفاعل بعقد لا يكون صحيحا إلا إذا كان يستطيع احترامه. ومعنى هذا أن العقد لا يكون صحيحا إلا عندما يفرض على المتعاقد "الالتزام" به. استنادا إلى هذا يرى رولز أننا لا نستطيع بصدق وإخلاص أن نختار نظرية المنفعة، لأننا عندما نفعل ذلك نختار مبدأ قد لا نكون قادرين على احترامه[٤٢]. بذلك يكون اشتقاق برانت من نظرية المنفعة موضع شك.

تتعلق المجموعة الثانية من المشكلات في حجة برانت بالقيد الذي يفرضه على اشتقاقه من نظرية المنفعة. ونتذكر أن برانت يقول بأن جميع الأشخاص سيوافقون على سياسة نفعية مع التحفظ بأننا نستطيع أن نفعل أي شيء في إمكاننا لكي نكسب الحرب (حتى لو كان هذا يقلل من المنفعة الكلية). ويتولد عن هذا القول ثلاث مشكلات: (١) ليس من الواضح، على عكس ما يقول به برانت، أن يختار الأشخاص بالضرورة مبدأ يدعو للانتصار (بأي ثمن). أليس من الممكن أن يعتقد البعض أن الانتصار (سواء انتصارهم أو انتصار الطرف الأخر) قد يأتي أحيانا بثمن باهظ؟ مثل هذا الاختيار يبدو بعيدا عن المنطق. على النقيض من هذا قد يبدو الالتزام الشامل بشن الحرب بغض النظر عن مدى ارتفاع التكلفة علينا

وعلى العدو أو على الإنسانية عامة بعيدا عن المنطق، ليس لدينا أي سبب لأن نفترض أن عمل كل ما في الإمكان لكسب الحرب في كل وجميع المواقف هو الاختيار العقلاني. (٢) ثانيا لنفترض أن البعض يختارون الضوابط التي يتحدث عنها برانت، من الصعب أن نجد معنى لهذا الشرط الجزئي. إضافة هذا الشرط تعني المخاطرة بأن نجعل القواعد الأخلاقية للحرب عند برانت عديمة النفع. ويترتب على هذا أنه حتى لو كانت قواعد الحرب عند برانت تنشأ عن نظرية المنفعة (وسوف أتناولها بالنقد بعد قليل) من الممكن انتهاك هذه القواعد إن كانت تمنعنا من أن نفعل كل ما في استطاعتنا لكسب الحرب. بعبارة أخرى هذا التحفظ يمكن أن يقر سياسات تتباين مع قواعد برانت الإنسانية، ونظرا لأنها تأخذ الأولوية ستقر غض النظر عن قواعد الحرب. (٣) وأخيرا ينشأ عن تحفظ برانت الجزئي مشكلة أخرى، لأن عليه أن يشرح لنا إذا كان الفاعلون سعداء بأن يدعوا إلى الخروج في حالة معينة عن نظرية المنفعة، لماذا لا يدعون كذلك إلى الخروج عن نظرية المنفعة في حالات أخرى. وإذا كان برانت يسمح بشائبة تشوب نظرية المنفعة في حالة معينة، لماذا لا يسمح بشوائب أخرى؟ لماذا لن يختار الناس نظرية أخلاقية تكون بصفة عامة نتائجية (العبرة بالنتائج) ولكنها مطوقة بحقوق غير قابلة للانتهاك؟ صيغة برانت الخاصة لنظرية المنفعة المشروطة بهذا الشكل صيغة غير مقبولة.

توجد مشكلات أخرى تحيط باشتقاق برانت لضوابط أخلاقية تقليدية من التفكير المنطقي لنظرية المنفعة. من الانتقادات الأكثر شيوعا لنظرية المنفعة هي بطبيعة الحال أنها تقر نتائج بغيضة. علاوة على ذلك فإن موضوع الحرب مصدرا خصبا للأمثلة التي يبدو فيها أن التفكير المنطقي لنظرية المنفعة يؤدي إلى نتائج بالغة السوء. لننظر في المقولة الثالثة عند برانت. لا يوجد أي دليل على أن سياسة المنفعة تتطلب أن نمد من لدينا من أسرى حرب، ربما عشرات، بالطعام والموارد

الطبية. السبب الذي يقدمه برانت هو أنه إذا تبنى طرفا الصراع هذه السياسة عندئذ لن يكون أي منهما في وضع أسوأ من الآخر. ولكن العكس كذلك صحيح: إذا لم يفعل أي من الجانبين ذلك، لن يكون أي منهما في وضع أسوأ من الآخر. كل طرف منهما سيفقد بعضا من جنوده الذين وقعوا في الأسر ولكن كذلك كل منهما سيعاني قدرا أقل من استنزاف الموارد الغذائية والطبية. النقطة الأساسية هنا هي أنه من البعيد عن الوضوح أن تؤدي نظرية المنفعة إلى ضوابط جيدة أخلاقيا. ولكن برانت يزعم أنها ستفعل.

(٧)

بعد هذا العرض النقدي لأحد تحليلات النظرة العالمية للحق في شن الحرب، ننظر الآن في وجهة نظر عالمية بارزة، وأعني تصور نظرة أخلاق الواجب لحقوق الإنسان السياسية والمدنية، والتي سبق بحثها في الفصل الثالث. الذي أريد أن أفعله هنا هو النظر في تطبيق مبادئ أخلاق الواجب على مسألة الحرب المشروعة. وقد عالج هذا الموضوع العديد من الكتاب – من الأمثلة البارزة إليزابيث أنسكومفي، وفي وقت أحدث ريشارد نورمان. أركّز في هذا القسم على المناقشة القوية والمستثيرة لجوانب الموضوع بصفة خاصة التي يقدمها لنا ناجل. وسيركز هذا القسم اهتمامه على مقال ناجل المهم "الحرب والمذابح **War and Massacre**". ولكن يجب أيضا أن نسجل أن ناجل منذ نشر ذلك المقال استمر في تطوير وتنقيح منظوره لأخلاق الواجب الذي استخدمه في كتاباته الأولى. ويتعلق اهتمام ناجل، مثله في ذلك مثل برانت، بشكل حصري بمسألة قواعد السلوك في الحرب، وسننظر في كتاباته من هذه الزاوية. يشير في مقاله ذاك، "الحرب والمذابح" إلى التناقض بين نظرة المنفعة ونظرة أخلاق الواجب (والتي يسميها نظرة "المطلق") إلى أخلاقيات الحرب. ويسعى إلى أن يحفزنا على تأييد نظرة أخلاق الواجب.

وتركز هذه النظرة الأخيرة على شرور إتيان أفعال معينة، ويتعلق اهتمامها بالأفعال التي نقوم بها أكثر مما يتعلق بالأوضاع التي تنتج عن تلك الأفعال. وعلى حد تعبيره " ما تحرّمه نظرة أخلاق الواجب، نظرة المطلق، هو فعل أشياء معينة للناس، أكثر منه تحقيق نتائج معينة". مناط الاهتمام الرئيسي ليس عدد الأفعال الشريرة التي ارتكبت ولكن ألا نرتكب مثل هذه الأفعال. وكما يعبر ناجل عن هذا المعنى: "تتطلب منا نظرة المطلق أن نتجنب أعمال القتل مهما كان الثمن، وليس أن نمنعها مهما كان الثمن[٤٣].

نظرة أخلاق الواجب (أو نظرة المطلق) من الواضح أنها نظرة عالمية. وتشمل جميع الأشخاص، وتشترط معاملة الجميع على قدم المساواة، ويتولد عنها واجبات نحو جميع الأفراد (في هذه الحالة واجبات سلبية معينة).

لماذا يجب أن نقبل هذه النظرة؟ وما هي قواعد السلوك في الحرب التي تنشأ عنها؟ الفكرة الأساسية عند ناجل هي أننا عندما نفعل شيئا ما لشخص ما يجب أن نكون قادرين على أن نبرر لذلك الشخص ما نفعله به. لكي نعامل شخصا ما باحترام يجب أن نكون قادرين على أن نعطي له تبريرا بأن ما نفعله به هو معاملته باحترام. هذه النظرة "تتطلب أن نبرر للضحية ما نفعله به". نظرية المنفعة ستقدم "تبريرا للعالم بصفة عامة" ولكن هذا ليس كافيا، لأن ما هو مطلوب هنا هو أن نقدم تبريرا خاصا للشخص الذي نواجهه. باستخدام هذا الأسلوب يطرح ناجل نوعين من القيود الأخلاقية. أولا لا يجوز لنا أن نهاجم غير المحاربين. مهاجمة غير المحاربين يعني استخدامهم كوسيلة لتحقيق غاية وليس في هذا احترام لهم. تعريف ناجل لغير المحاربين يشبه تعريف والزر: غير المحاربين هم الذين لا يشاركون في أي نشاط يكون مطلوبا فقط لغرض شن الحرب[٤٤]. ثانيا أخلاق الواجب تمنع استخدام أسلحة معينة- وذلك مثل التجويع أو السموم – لأن هذه الأسلحة تهاجم الشخص وليس المحارب. يجب أن نفرق "بين المحارب والإنسان".

والأسلحة الوحيدة المناسبة هي تلك الأسلحة التي تستهدف الجندي من حيث هو محارب ولا تستهدف صفته كإنسان.

لننظر الآن في حجة ناجل. يواجه تبرير ناجل للقيود الأخلاقية أربعة اعتراضات. الاعتراض الأول هو أن التبرير يعطي أولوية وامتيازات للوضع النسبي للطرف الذي نتعامل معه. لنشرح ما نعنيه. ننظر في حالة يجد أحد الجنود فيها نفسه أمام موقف يؤدي فيه الهجوم على شخص غير محارب إلى تقليل عدد القتلى. المثال التالي نقلا عن ريشارد نورمان:

لنفترض أنك كلّفت بالقيام بغارة فدائية في أرض العدو بهدف تدمير قاذفات القنابل التي يستخدمها العدو في قصف المحاربين والمدنيين في بلدك وفي بلاد حلفائك. الآن نفترض أنك وجدت نفسك في مواجهة شخص غير محارب رآك وبالتالي كشفت له عن موقعك غير عامد. يمكنك أن تحول دون اكتشاف موقعك ببساطة بقتله، وبالتالي تنفذ مهمتك. لو فعلت غير ذلك ستكون النتيجة حتما أن تقع في الأسر وبالتالي أن تقع غارات قصف تقتل عددا كبيرا من الأطفال والنساء والرجال الأبرياء.

يرى ناجل أنك عندئذ تكون في "علاقة خاصة" مع الشخص الذي اكتشف وجودك، وفي هذه الحالة ينبغي أن تكون قادرا على أن تبرر له ما تفعله به.

المشكلة في هذا هي أن ناجل ينظر إلى الأمور من وجهة نظر الشخص غير المحارب الذي اكتشف وجودك. من المؤكد أنه من غير الإنصاف القول بأنه عليك أن تبرر أفعالك لهذا الشخص، ولكن ليس عليك التزام مماثل بأن تتصرف بطريقة أخرى يمكن لك أن تبررها للرجال والنساء والأطفال الأبرياء الذين سيقتلون لو اكتشفت مهمتك وفشلت في أدائها[44]. لذلك نظرة ناجل لا تعامل الأشخاص على قدم المساواة لأنها تعطي امتيازا وأهمية أخلاقية للشخص الذي

صادف أن رأي الجندي المكلف بمهمة فدائية في أرض العدو. هذه النظرة تعطي أهمية أخلاقية أعلى لغير المحارب الذي اكتشف وجود الجندي المكلف بمهمة فدائية في أرضه، وبالتالي تقلل من الأهمية الأخلاقية للآخرين، لأن المحارب، حسب نظرية ناجل، ليس مدينا لهم بأي تبرير. من المؤكد أن من الأكثر إنصافا أن نعامل غير المحارب الذي اكتشف وجود الجندي المكلف بمهمة فدائية من جميع الجوانب مثل كل شخص آخر: من التعسف أن نفعل غير ذلك، لأننا بذلك نعطي بعض الأشخاص مكانة أخلاقية أدنى من غيرهم. وهذا هو ما تفعله نظرة ناجل. وعلاوة على ذلك، يتضمن رأي ناجل عقابا للبعض، ليس لسبب سوى أن حظهم العاثر شاء لهم أن يكونوا في وضع مختلف، بينما يمنح شخصا آخر أهمية أخلاقية أكبر لا لشيء سوى الحظ والصدفة البحتة.

ثانيا من البعيد عن الوضوح أن تحليل ناجل وفقا لنظريته سيؤدي بالضرورة إلى النتائج التي ينتهي إليها على أساس الواجب (المطلق). بعبارة أكثر دقة ليس من الواضح إن كنا لا نستطيع أبدا أن نبرر سياسات تدعو إلى انتهاكات حقوق شخص نكون على وشك أن ننتهك حقوقه. لماذا لا يكون من الممكن أن يقول الجندي للشخص غير المحارب الذي اكتشف وجوده: "أفعل هذا بك فقط لكي أستطيع أن أنقذ حياة الكثيرين من غير المحاربين الآخرين. وأنا أدرك أن لك حقوقا وأن ما أفعله ينتهك هذه الحقوق، ولكن كما أن لك حقوقا، ما لم أفعل بك هذا ستكون النتيجة انتهاكات حقوق رجال ونساء وأطفال آخرين هم كذلك غير محاربين. لو كان هناك طريق آخر لاتبعته ولكن لا يوجد سبيل آخر". ولكن ناجل يؤكد ببساطة أنه لا يمكن تقديم مثل هذا التبرير، ولكن من المؤكد أنه تبرير مقنع تماما، إضافة إلى ذلك هو تبرير موجه إلى الطرف المعني.

المشكلة الثالثة تتعلق باشتقاق ناجل للحظر على أنواع معينة من الأسلحة. يقول ناجل إننا نستطيع أن نفرق بين مهاجمة جندي ومهاجمة إنسان. في رأيه أن

أسلحة مثل النابالم وقاذفات اللهب أسلحة فريدة من نوعها لأنها تضر الشخص كإنسان أكثر مما تضره كجندي. وبينما أن التفرقة التي يقول بها ناجل تسترعي قدرا كبيرا من الاهتمام حدسيا، لا يمكن أن تطبق هذه التفرقة سوى فقط إن كنا نستطيع أن نفكر في طريقة لمهاجمة شخص ما كجندي مع عدم إيذاءه بأي حال كإنسان. المشكلة البديهية هنا هي أن أي هجوم تقريبا ضد أي شخص من حيث هو جندي هو في الوقت نفسه هجوم عليه كإنسان أيضا. لننظر في إطلاق النار على شخص ما(٤٦). ناجل يسمح بهذا كطريقة مقبولة لمعاملة محاربي العدو، ولكن بالتأكيد هذا يمثل عدوانا جوهريا على الشخص من حيث هو إنسان. ويعبر نورمان عن هذه النقطة قائلا "قتل محارب عدو هو دون أدنى شك مهاجمة للرجل وليس للجندي" إنه لا يضع حدا لحياته كجندي ولكن يضع حدا لحياته كلها".

المشكلة الأخيرة تتفرع عن مشكلة عامة بدرجة أكبر مع نظريات أخلاق الواجب، وقد سبق لنا إثارتها في القسم الخامس من الفصل الثالث. بغض النظر عن أنه من البديهي أن تسترعي مثل هذه النظريات قدرا كبيرا من الاهتمام، إلا أنها تواجه اعتراضا شديدا ثبت أن من الصعوبة بمكان الرد عليه. هذا الاعتراض هو أن نظريات أخلاق الواجب "غير منطقية"(٤٧) إذا كان فعل معين (تعذيب شخص ما) فعلاً بشعا عندئذ ألا يكون الفعل أكثر شناعة إذا وقع التعذيب على عشرة أشخاص؟ ويمكن أن نعبر عن هذه النقطة بطريقة أخرى. أصحاب نظرية أخلاق الواجب يدينون أفعالا معينة (مثل قتل الأبرياء). يقينا نحن ندين هذه الأفعال بسبب النتائج التي تترتب عليها. ولكن إذا كان الأمر كذلك فيجب علينا أن نسعى إلى تقليل هذه التأثيرات إلى الحد الأدنى: سيكون من الحماقة الامتناع عن فعل واحد من هذه الأفعال، حتى لو كان القيام به يمكن أن يمنع وقوع أفعال عديدة مماثلة.

وهكذا لا يؤدي وصف ناجل لقواعد السلوك في الحرب على أساس أخلاق الواجب إلى معاملة الأشخاص على أنهم متساوون. وبالتالي لا يستطيع أن يؤدي إلى حظر أو تحريم مناهج أو أساليب عديدة في شن الحرب، كما أنه عرضة لاتهامه باللاعقلانية.

(٨)

الآن وبعد أن ناقشنا وجهتي نظر بارزتين تقدمهما النظرة العالمية لمسألة قواعد السلوك في الحرب، نسعى في هذا القسم إلى أن نقدم تفسيرا بديلا يهدف إلى التغلب على المشكلات التي تعاني منها كل من نظرة أخلاق الواجب ونظرية المنفعة. هذا التفسير البديل مدين لتحليل أمارتيا سن للحقوق ويستفيد من ذلك التحليل، وخاصة مقاله "الحقوق والوكالة" **Rights and Agency (1988)**. وقد سبق لنا أن استخدمنا تحليل سن للحقوق في القسم الخامس من الفصل الثالث، لكي ننقد تحليلات نظرة أخلاق الواجب للحقوق، إلا أننا لم نتعرض بالتفصيل للنتائج الضمنية الإيجابية لفكر سن. وهذا ما أهدف إليه الآن، وكذلك أهدف إلى تطبيق هذه الأفكار على نظرية الحرب المشروعة. ورغم أن سن، على قدر علمي، لم يناقش نظرية "الحرب المشروعة" في أي من كتاباته الفلسفية، إلا أن تصوره للحقوق يعطي لنا نظرة مفيدة في معالجة المسائل التي تحيط بطبيعة الحرب المشروعة.

لنبدأ إذا بشرح نظرة سن. يدافع سن عما يسميه "**goal rights system** – نظام الحقوق كهدف" ويعرف الحقوق كهدف بأنه "نظام أخلاقي يدخل فيه الوفاء بالحقوق أو عدم انجازها ضمن الأهداف التي يشتمل عليها تقويم الأوضاع القائمة. ثم تطبق عندئذ على اختيار الأفعال عن طريق علاقتها بالنتائج". وفقا لنظرة سن

إذا، يمكن ويجب أن يعد "استمتاع الناس بحقوقهم" أحد المكونات للأوضاع الجيدة. بهذا المعنى يتخذ نظرة نتائجية للحقوق (نظرة العبرة بالنتائج). وكما يلاحظ سن، طرح هذه الدعوى يتفق مع القول بأن الحقوق لها قيمة جوهرية في ذاتها و/أو أن قيمتها مستمدة من المنافع التي تتولد عنها. الشيء الذي يميز نظرة سن ليس التبرير الذي يقدمه للحقوق (سواء أن لها قيمة ذاتية أو وسائلية): الذي يميز نظرته تلك هو أن قدرة الأشخاص على ممارسة حقوقهم هي جانب من جوانب الوضع الجيد. بهذا التعريف يمكن إيضاح التباين بين نظرة نظام الحقوق كهدف لصالح هذا النظرة، وكل من نظرة أخلاق الواجب ونظرة المنفعة.

لننظر في نظرة أخلاق الواجب (مثل نظرة ناجل). هذه النظرة الأخيرة بطبيعة الحال تعامل الحقوق على أنها "قيود جانبية"، وأنها مسألة تدخل ضمن الواجبات السلبية التي تتطلب منا ألاّ نقوم بأفعال معينة(٤٨). وكما سبق أن رأينا في القسم الخامس من الفصل السادس (باستخدام تحليل سن) وكما لاحظنا عاليه في تحليل ناجل، تؤدي هذه النظرة إلى نتائج غير منطقية. لأنها لا تسمح لأي شخص بأن يقوم بفعل يتجنب وضعا يحتوى على انتهاكات عديدة للحقوق. على النقيض من ذلك نظام الحقوق كهدف ليس محايدا حول كم عدد حقوق الناس التي يتم حمايتها. إذا نظرة سن، بفضل حساسيتها للنتائج، ليست عرضة لاتهامها باللاعقلانية. ننظر الآن في نظرية المنفعة. المشكلة الأساسية في هذا النوع من النتائجية هو أنها، كما سبق أن رأينا، حياديه أو أنها لا تعبأ بحقوق الناس. اهتماماتها هي تعظيم المنفعة وبذلك قد تكون معادية لحقوق الناس. ولكن نظرة سن، بفضل التزامها بالحقوق، ليس عرضة لهذه الاعتراضات(٤٩). نظرية الحقوق كهدف من البديهي أن تسترعي قدرا كبيرا من الاهتمام، لأنها تجمع بين فضائل أو مزايا كل من تصورات أخلاق الواجب وتصورات المنفعة وتتجنب مثالب هاتين النظرتين. وعلى غير غرار نظرية أخلاق الواجب، لا تستبعد "نتائج تقويم عدم الرعاية الاجتماعية"

الآن عندما نقبل هذا التصور العالمي للحقوق، سيكون له نتائج ضمنية مهمة لتفسيرنا للحق في شن الحرب، وكذلك لقواعد السلوك في الحرب. لنرى أهمية هذا التصور لمسألة الحق في شن الحرب يجب علينا أن نعود إلى النقطة التي طرحناها سابقا في القسم الخامس من هذا الفصل، وأعني أن حق النظام سياسي في أن يدافع عن نفسه، وما إذا كان من الواجب على نظم سياسبة أخرى أن تهب لمساعدته، يتوقف على ما إذا كانت الدولة التي تتعرض للهجوم تضمن حقوق أعضائها وغير أعضائها. لذلك نحتاج إلى تفسير أوسع لمتى ولماذا يكون للنظم السياسية جدارة أخلاقية. إطار سن الذي يدور حول الحقوق يعطي لنا مثل هذا التفسير، لأنه يعني أن الشرعية الأخلاقية للنظام السياسي تتوقف على مدى تحقيقه لحماية حقوق الأفراد. وبالتالي، إذا قبلنا أن ما لدى النظم السياسية من حقوق (ومنها الحق في شن الحرب دفاعا عن النفس) يعتمد على شرعيتها (خطوة أولى)، وإذا قبلنا أن المعيار السليم للشرعية هو مدى حماية النظام السياسي لحقوق الناس (خطوة ثانية)، يترتب على هذا أنه سواء كان لنظام سياسي الحق في شن الحرب، وكذلك ما إذا كان على النظم السياسية الأخرى أن تهب لمساعدته، يتوقف على ما إذا كان هذا النظام يحمي حقوق أعضائه وحقوق غير الأعضاء حماية كافية.

إذا انتقلنا الآن إلى قواعد السلوك في الحرب، يترتب على هذا التصور للحقوق أن القوات العسكرية يجب أن تراعي حقوقا معينة. إن لم تفعل سيعني هذا أنها لا تحترم الأشخاص وحقوقهم الأساسية. وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا التصور ربما يعني أن يكون من المسموح به في ظروف قصوى، انتهاك حصانة غير المحاربين، إذا وجدت حاجة وبالقدر الذي توجد به هذه الحاجة إلى حماية حقوق مجموعات أكبر من غير المحاربين. ولكن يجب ألاّ نخلط بين هذا وبين صيغة والزر لحالة الضرورة القصوى. يختلف هذا التصور عن صيغة والزر في ثلاثة نواح بالغة الأهمية. أولا، تبرير والزر للضرورة القصوى يستند إلى أهمية سلامة

الجماعة أو المجتمع السياسي، أي ليس حقوق الأشخاص. ثانيا، يسمح والزر بانتهاك حصانة غير المحاربين حتى عندما لا تكون حياة أشخاص آخرين في خطر. ثالثا يستبعد تفسير والزر من الاعتبار حقوق ومصالح أولئك الذين ليسوا أعضاء في الدونة الواقعة تحت الهجوم. على النقيض من هذا، نظرة أولوية الحقوق لا تراعي فقط حقوق أعضاء النظام السياسي الذي يواجه خطر وشيك، ولكنها تراعي كذلك حقوق ومصالح كل شخص وجميع الأشخاص.

ما قلنا عاليه هو بطبيعة الحال خطوط عامة جدا ونحتاج إلى أن نقول الكثير دفاعا عنها قبل أن نختتم هذا القسم. ولكن قبل أن نصل بهذا القسم إلى نهايته، من الجدير بنا أن نلفت النظر إلى ميزتين أخريين لهذا التفسير. أولا، على غير غرار نظريات أخرى(خاصة نظرية والزر)، يمكن أن يعطي هذا التصور تفسيرا موحدا للحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب. وكما سبق لي أن قلت في موضع سابق، نظرية والزر معيبة لأنها تفشل في إعطائنا تفسيرا متكاملا لقواعد شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب. في الحقيقة تتعارض المبادئ التي تتضمنها صيغة والزر عن الحق في شن الحرب مع المبادئ التي يتضمنها تحليله لقواعد السلوك في الحرب[٥٠]. خلاصة الأمر إذا هي أن هناك تعارض بين الاثنين. من بين مزايا التفسير العالمي الذي ذكرت خطوطه العامة فيما سبق هو أن مثل هذا التعارض لا يمكن أن ينشأ لأن الحق في شن الحرب وكذلك قواعد السلوك في الحرب تنبع جميعها من مصدر مشترك- وأعني حقوق الأفراد. ثانيا ورغم أن هذا الفصل لا يهتم بشكل مباشر بالحرب الأهلية، إلا أنه رغم ذلك من المهم أن نلاحظ أن تفسير النظرة العالمية أكثر قدرة على إعطاء مبادئ تحكم الحرب الأهلية مما تستطيعه تصورات الحرب المشروعة على أساس الدولانية. ونظرا لأن تلك التصورات تبني نتائجها على ممارسات الدول وما تستطيع الدول أن توافق عليه، ليس من الواضح على الإطلاق إلى أي مدى تكون المبادئ التي تقول بها تلك

التصورات مناسبة للصراع داخل الدولة، أو عندما لا توجد من الناحية العملية دولة. تفسير النظرة العالمية على العكس من هذا يمكن ببساطة أن يبني مبادئ الحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب على أساس الحقوق المتساوية لجميع الأشخاص.

(٩)

من المحتمل أن يتشكك البعض في النظريات التي عرضناها حتى الآن. يتخذ بعض المفكرين، مستندين إلى مشاعر واقعية، موقفا نقديا من القيم التي يدافع عنها أنصار الدولانية مثل والزر وناردين، إلا أنهم رغم ذلك أكثر انتقادا للتصورات العالمية كتلك التي عرضناها في الأقسام الأربعة السابقة. القاسم المشترك في تلك الانتقادات هو الاعتقاد بأن هذه التصورات العالمية لا تقدر سياسات القوة والمصالح القومية حق قدرها، وتنسب دورا أكثر أهمية مما ينبغي للاعتبارات القانونية والأخلاقية. وجدير بالملاحظة أنه حتى إذا رفضنا مزاعم الواقعيين حول مسائل أخرى، ربما تكون النظرة الواقعية هي الأكثر ملائمة للمناقشات حول الحرب. ونظرا لأن العديد من آراء الواقعيين تفترض أن العلاقات بين الدول تتصف بالصراع وعدم الثقة. قد نتوقع أن تكون الدعاوى المعيارية الواقعية هي الأكثر قوة في وقت الحروب. في هذا القسم وما يليه سوف أفحص وجهات النظر الواقعية حول الحرب المشروعة. وكما يلاحظ ديفيد مابيل، يمكن لنا أن نتعرف على وجهات نظر واقعية في كلا المسألتين، الحق في شن الحرب والسلوك في الحرب.

لنبدأ بمسألة الحق في شن الحرب. كما سبق لنا أن رأينا في موضع سابق من الكتاب، المسألة المهمة من وجهة نظر الواقعيين هي إعلاء شأن المصلحة

القومية. وفقا لهذه النظرة الواجب الذي يقع على عاتق السياسة الخارجية للدولة هو دعم المصلحة القومية، ويتفرع عن هذا على الأقل أربع نتائج ضمنية لقواعد الحق في شن الحرب.

١) أولا كما يلاحظ مابيل ومارتن وايت، يرى بعض الواقعيين أن هذه النظرة تبرر الضربات الوقائية بل حتى الحرب الوقائية إذا كانت ستؤدي الغرض منها[٤١]. لننظر في وضع يكون فيه من الواضح أن دولة ما سوف تهاجم دولة أخرى. نظرا لواجب الدولة بأن تحمي مصالحها القومية، عندئذ سيبدو أن هناك سببا واضحا بديهيا لأن توجه الدولة الثانية الضربة الأولى، بدلا من أن تنتظر إلى أن يحدث الهجوم عليها وترد على هذا الهجوم.

٢) النتيجة الضمنية الثانية تسير في الاتجاه الآخر. بينما أن النتيجة الأولى لوجهة النظر الواقعية هي أن الدول ينبغي أن تكون أكثر ميلا إلى الحرب مما تقول به النظرية التقليدية للحرب المشروعة، النتيجة الثانية للالتزام بالمصلحة القومية هي أن هناك ظروفا يجب فيها على الدولة ألاّ تشن الحرب دفاعا عن النفس في أحوال تسمح لها نظرية الحرب المشروعة بأن تفعل ذلك. وهكذا بينما أن نظرية الحرب المشروعة تستتبع الحق في الدفاع عن النفس، ينصح الواقعيون الدولة في بعض الأوقات بعدم ممارسة هذا الحق. ويقدم لنا إي إتش كار مثالا واضحا عن هذه النقطة، لأنه في كتابه أزمة العشرين سنة **The twenty Years' Crisis** يدافع دفاعا مشهورا عن استرضاء هتلر. ويرى أنه عندما يكون العدو قويا وتكون الحرب باهظة التكلفة سيكون أفضل ما نفعله لخدمة المصلحة القومية هو ألاّ نحارب العدو بل أن نسترضيه. وجدير بالملاحظة أن هذا ليس في حد ذاته تناقضا مع نظرية الحرب المشروعة، لأنه لا ينكر الحق في الدفاع عن النفس. بل هو توصية

للدول بألاّ تسعى للدفاع عن نفسها بشن الحرب، وهذا يتفق مع الدعوى بأن الدول لها هذا الحق.

٣) النتيجة الثالثة للنظرة الواقعية في مسألة الحق في شن الحرب تتعلق بالغرض من الحرب. النظرية التقليدية للحرب المشروعة، وكذلك وجهات النظر العالمية، ترى أن الدول يجب أن تشن الحرب للحصول على سلام عاجل. ولكن إذا كانت الدول ستسعى فقط إلى أن تعزز مصالحها القومية، عندئذ لا يوجد لديها سبب لأن تهدف إلى السلام العادل، فيما عدا بقدر ما يخدم به هذا السلام مصالحها القومية[٥٢].

٤) رابعا، ينبغي أن نضيف إلى ما تقدم أن الواقعيين سيرفضون دون تردد الدعوى العالمية التي طرحناها في القسم الخامس، بأن الدول عليها واجب أن تهب إلى مساعدة الدول الأخرى التي وقع عليها هجوم غير عادل أو غير مشروع. إذا كانت المصلحة القومية هي القيمة الأساسية، عندئذ لا يكون لدى الدول أي سبب يدعوها إلى أن تساعد الدول الأخرى المعتدى عليها، ما لم يتوافق ذلك مع مصلحتها القومية. على هذه الأسس على سبيل المثال ينتقد روبرت تاكر وديفيد هندركسون شن الولايات المتحدة للحرب على العراق لتحرير الكويت عام ١٩٩١. الحجة التي يقدمانها في كتابهما بعنوان الإغراء الإمبريالي **The Imperial Temptation** هي أن الدول عليها أن تخدم مصالحها القومية، ونظرا لأن الولايات المتحدة لم تكن في حاجة إلى أن تشن الحرب على العراق لحماية مصالحها، كان يجب عليها ألاّ تفعل ذلك. من الخطأ إذا خاض الحرب نيابة عن الآخرين. على نفس النسق يقول الواقعيون الجدد المعاصرون البارزون، مثل ميرشيمر "يجب عدم خوض الحرب لأسباب مثالية، ولكن فقط لأسباب توازن القوى".

تستند كل من هذه الدعاوى على الالتزام بأولوية المصلحة القومية قبل أي احترام لحقوق الدول الأخرى أو أعضاء تلك الدول. من هذا المنطلق توجد ثلاث نقاط.

١) أولا نظرا لأن المبرر العقلاني لكل من هذه الدعاوى يعتمد اعتمادا مباشرا على إذا ما كنا نقبل كهدف أول تعظيم المصلحة القومية إلى الحد الأقصى، من المفيد أن نعيد النظر في الحجج التي تساق لإعطاء الأفضلية للمصلحة القومية والنظر في قابليتها للتطبيق على المسائل المتعلقة بالحرب. على سبيل المثال، من الحجج المعتادة التي يسوقها الواقعيون أن الالتزام أو التمسك بالمتطلبات الأخلاقية يجعل الأمور أكثر سوءا وأن الدول تحرز نتائج أفضل (أخلاقيا) إذا عملت على خدمة مصالحها الخاصة. ولكن مثل هذه الحجة ليست مقنعة عندما ننظر في مسألة الحق في شن الحرب. نظرا للاختلافات الضخمة في القدرة العسكرية، النظام الذي تسعى فيه الدول فقط إلى مصالحها الخاصة سيتضمن إخضاع الضعيف لإرادة القوى.

٢) ثانيا عند تقويمنا للدعوى القائلة بأن الدول يجب أن تخضع جميع أهدافها الأخرى لسعيها إلى تحقيق مصلحتها القومية، من الجدير بنا أن نتساءل لماذا يجب أن تتمتع الدول بهذا الوضع. قبل كل شيء نحن ننكر هذا على المؤسسات الإنسانية الأخرى. لماذا إذا يجب أن نسمح للدول بأن تستثني نفسها من العمل في نطاق العدالة؟ إذا كنا لا نعتقد أن المؤسسات الأخرى- مثل الكنائس أو المؤسسات الاقتصادية أو اتحادات نقابات العمال- يجب عليها أن تعمل على دعم مصالحها، حتى إذا كان في عملها ذاك انتهاك لمبادئ العدالة، عندئذ لماذا نعتقد أن الأمر يختلف في حالة الدول؟

٣) ثالثا، من الجدير بالنظر دفاع النظرة الواقعية عن الضربات الوقائية وعن الحرب الوقائية. هذه الحجة تعاني من اعتراض معرفي وأخلاقي. المشكلة المعرفية هي أن الدول نادرا، وربما أبدا، ما يكون لديها معرفة يقينية بأن هجوما وشيكا سيقع ضدها، وبالتالي توجد مخاطرة كبيرة بأن تقوم دولة بمهاجمة دولة أخرى في الوقت الذي لا يوجد لديها سبب قوى لأن تفعل هذا. المشكلات التي واجهت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة في إثبات أن العراق كانت تمتلك أسلحة دمار شامل هي بصفة خاصة صورة حية للصعوبات في أن يَدَّعِي أحد أن دولة ما راغبة وقادرة على شن هجوم. المشكلة الأخلاقية هنا هي أن ممارسة أسلوب الضربات الوقائية من المرجح بدرجة عالية أن يؤدي إلى تصعيد الصراع.

(١٠)

بعد أن ناقشنا موقف الواقعيين من مسألة الحق في شن الحرب، ننتقل الآن إلى بحث وجهة النظر الواقعية في مسألة قواعد السلوك في الحرب. يمكن أن نصف دعوى الواقعيين بأنها الدفاع عما يمكن أن نسميه تقليل التأثير إلى الحد الأدنى. وأعني بهذا أن الواقعيين يميلون إلى القول بأننا يجب أن نرفض مبادئ، مثل مبدأ حصانة غير المحاربين، بقدر ما تعوق حماية المصلحة القومية. وهم أكثر استعدادا للقول بأن الضرورة تبيح التجاوز عن مثل هذه المبادئ. على حد تعبير وايت "من معالم المذهب الواقعي القبول بالحرب غير المحدودة، أو تعظيم ممارسة القوة... الحرب أساسا لا تعرف الحدود ولا تخضع للسيطرة" ومن ثم "الحديث عن {أساليب أبشع من أن تستخدم} ليس أكثر من هراء عاطفي لا غناء فيه" العديد من الواقعيين لا يقولون بأنه يجب التخلي عن الاعتبارات الأخلاقية: ولكن يقولون بأن

النظريات التقليدية عن الحرب المشروعة (وتصورات النظرة العالمية) لا تعطي الأهمية الكافية لأولوية المصلحة القومية[٥٣].

ولكن لماذا نقبل هذا المنطق؟ المقدمة الافتراضية المعيارية الأساسية في هذه الحجة، تصر على أن المدى الذي يجب به علينا أن نذعن للنواهي الأخلاقية يتوقف على -ويتناسب مع- مدى ما يمكن أن نتوقعه من الآخرين من المعاملة بالمثل. الفكرة هنا هي أنه سيكون من الحماقة منا أن نذعن لقواعد مثل حصانة غير المحاربين وقاعدة استخدام القوة التناسبية إذا لم يفعل الخصوم نفس الشيء. علاوة على ذلك لا يمكن أن يكون لدينا في وقت الحرب ضمانات بأن خصومنا سيذعنون. الناس لن تلتزم بأي قواعد مقترحة للحرب المشروعة نظرا لأن حالة الحرب هي بطبيعتها الاختلاف العنيف. على هذا الأساس لماذا نلتزم بالقواعد إن لم يفعل خصومنا نفس الشيء؟[٥٤]

توجد ثلاثة ردود ممكنة على هذا المنطق. أولا، يمكن لنا القول من منطلق إيجابي بأن المصلحة القومية كثيرا كما يتم تعريفها على أسس أخلاقية. والذي أعنيه بهذا أننا يمكن لنا القول بأن تصورات الناس عن مصلحتهم القومية يدخل ضمنها مستويات ومثل أخلاقية معينة. ومن ثم يتطلب تحقيق المصلحة القومية منهم أن يلتزموا بمستويات أخلاقية معينة. القيام ببعض الأعمال مثل قتل المدنيين أو استخدام وسائل غير تناسبية سيعني إذا التخلي عن مصلحتهم القومية، لأنه سيكون متناقضا مع صورتهم الذاتية كأمة متحضرة وعادلة. وتعتمد مدى أهمية هذه النقطة على عاملين، أولا، تعتمد على مدى ما يكون به تصور الأمة لمصلحتها القومية محتويا ضمن مكوناته الأساسية على أفكار أخلاقية، ربما تكون هذه الأفكار الأخلاقية من المكونات الثانوية الضئيلة الأهمية، وثانيا دور مضمون هذه الأفكار الأخلاقية. أي أن الأمر يتوقف على ما إذا كانت الدولة ملتزمة التزاما عميقا بحقوق الإنسان أو الفضائل الإنسانية أو ما إذا كانت تعتبر مثل هذه القيم من

علامات الضعف. رغم ذلك من الإنصاف أن نقول إنه بالنسبة العديد من الدول، جزء من صورتها عن نفسها أنها تعامل المحاربين وغير المحاربين معاملة منصفة.

الرد الثاني على الحجة التي أشرنا إليها يستهدف الافتراض العملي بأن الدول لن تلتزم بقواعد أخلاقية أثناء الحرب. من النقاط الأساسية في حجة الواقعيين الافتراض بأن الدول التي تكون في حالة حرب مع بعضها البعض لن تتفق على الالتزام بقواعد إنسانية ولا يمكن أن تثق إحداها بالأخرى. ولكن هذا الافتراض بدوره قابل للاعتراض عليه كوصف للعلاقات أثناء الحرب، كما أن فيه تعميمًا أوسع مما ينبغي. وكما يلاحظ عدد من الذين تناولوا هذا الموضوع، حتى في حالة الصراع من الممكن أن يتفق الناس على قواعد معينة للحرب. ويقول مورجنثو نفسه بأن الدول تميل إلى استبعاد أعمال معينة باعتبارها غير مقبولة أخلاقيا، وإن كان يضيف أنه حدث تدهور في مراعاة قواعد السلوك في الحرب، ويعتقد أن هذا التدهور نتج عن زيادة الديمقراطية والقومية. ورغم تركيزه على تدهور المستويات، إلا أن مناقشته للموضوع تبين بوضوح أن الإذعان عنصر متغير وفقا للظروف الاجتماعية والتاريخية. إذا ينبغي أن نرفض الزعم التعميمي بأنه خلال الحرب لا يمكن أن تكون هناك مستويات مشتركة. وسيكون من المغرى أن نعتقد أنه عندما يحدث صراع عنيف لا توجد حدود لما يمكن أن يحدث، ولكن يجب ألا ننساق وراء هذا الإغراء(٥٥).

أخيرا، والأمر الأكثر أهمية، يمكن أن نعترض على الافتراض المعياري الذي تطرحه هذه الحجة، التي تقول بأن الدولة لا تكون ملتزمة بأن تذعن لقواعد السلوك في الحرب إلا فقط إذا كانت الدولة أو الدول الأخرى التي تكون في حالة حرب ضدها تذعن كذلك لهذه القواعد. وهكذا يكون أداء الواجب مشروط بأن تتجاوب الأطراف الأخرى (وخاصة العدو) بالمعاملة بالمثل. ولكن هذا الاعتراض

ليس صحيحا على نحو واضح بذاته لا يحتاج إلى دليل. ونستطيع أن نعترض على هذا الافتراض قائلين إن من خصائص الدولة المتحضرة ألا تنحدر إلى ممارسة القسوة وارتكاب المظالم لمجرد أن أعدائها يفعلون ذلك، وأنها إن فعلت فإنها بذلك تتنازل عن قدر من مكانتها الأخلاقية. الفكرة هنا أننا لا يجب أن ننحدر إلى نفس المستويات الهابطة مثل الآخرين، إذا كنا نريد أن نحتفظ بمكانتنا الأخلاقية وطابعنا كمجتمع متحضر. ولكن ربما نصل إلى نفس النتيجة عن طريق آخر. لننظر في الأمر من وجهة نظر الضحايا ونفكر في الأعضاء غير المحاربين في الدول التي نخوض حربا ضدها. لنفترض أن العدو يذعن بداية لقواعد السلوك في الحرب ولكنه في وقت لاحق ينتهك هذه القواعد. من المؤكد أن السبب الأساسي في عدم إلحاق الأذى بغير المحاربين (أو تقليل الأذى إلى الحد الأدنى) ينبع من قيمتهم الأخلاقية وكرامتهم كأشخاص. ولكن إن كان هذا هو الحال، ألا يظل هذا أمرا ثابتا لا يتغير حتى لو أن واحدا من قادتهم العسكريين ارتكب جرائم حرب؟ ارتكاب هذا القائد لجرائم الحرب لا يقلل من المكانة الأخلاقية أو من القيمة الجوهرية لغير المحاربين. من المؤكد أن القيمة الأخلاقية لغير المحاربين والالتزام الواقع علينا نحوهم سيظلان كما كانا دون تغيير.

ويمكن أن نضيف إلى هذا أن حجة الواقعيين تكتسب قوة إذا أعطينا الدول صفات بشرية وتعاملنا معها تعاملا مماثلا لتعاملنا مع الأفراد. لنفكر في وضع يكون فيه شخصان في حالة صراع. إذا اتبع واحد منهما وسائل غير شريفة عندئذ ربما يمكن أن نقول (بغض النظر عن النقطة الأخيرة) أنه بهذا الفعل قد تنازل عن حقه بألا يعامل بنفس الطريقة. وبالتالي لن يكون الشخص الآخر ملتزما بواجب احترام القواعد. وأريد أن أقترح هنا أن حجة الواقعيين تنال القبول البديهي الحدسي عند الحديث عن شخصين في حالة صراع. ولكن الحرب بين دولتين لا تقاس على مثل هذه المواقف، لأن ما يحدث في الأغلب الأعم هو أن يرتكب أحد الأشخاص

أو بعض الأشخاص من الدولة (س) انتهاكات ضد أعضاء في الدولة (ص) وعندئذ بعض أعضاء الدولة (ص) يرتكبون انتهاكات ضد أعضاء في الدولة (س) لم يرتكبوا الانتهاكات الأولي. ومن ثم لا نستطيع أن نقول إن أعضاء الدولة (س) ضحية تلك الانتهاكات قد جلبوا هذا على أنفسهم وتنازلوا عن حصانتهم بألا يعاملوا بهذه الطريقة، لأن الشخص أو الأشخاص الذين ارتكبوا الفظائع ليسوا هم نفس الأشخاص الذين يعانون من الانتهاكات التي تأتي كرد على ما ارتكبه أشخاص آخرون من نفس دولتهم. لذلك أي قبول حدسي للمثال الذي ذكرناه عن شخصين في حالة صراع لا يمكن أن يطبق على المستوى الدولي وأن يستخدم لإعطاء الشرعية لقيام إحدى الدول بانتهاك أو تجاوز قواعد السلوك في الحرب إذا كان خصمها قد فعل أو يفعل ذلك.

(١١)

وبهذا نختتم مناقشاتنا في هذا الفصل. وكان الهدف في هذا الفصل هو تقويم مسألة ما إذا كان يجوز لنظم سياسية أن تشن الحرب ردا على اعتداءات خارجية، وإن كان الأمر كذلك، متى وكيف يجوز لها أن تشن الحرب. بصفة خاصة أعربت عن وجهة نظري في هذا الفصل بأن:

١) تفسير والزر للحق في شن الحرب تفسير مخطئ، ولم أجد أيًّا من دفاعاته عن الحق في شن الحرب دفاعا عن النفس مقنعا. علاوة على ذلك لا يقدم لنا حجة للقواعد التي يقول بها للسلوك في الحرب، كما أن تحليله لمتى ولماذا يجوز تخطي هذه القواعد تحليل بعيد عن الدقَّة.

٢) دفاع ناردين عن الحق في شن الحرب يفترض مسبقا الالتزام بمجتمع الدول، كما أن استنتاجاته في مسألة حصانة غير المحاربين والتناسبية غير مقنعة.

وبعد أن ناقشت وجهتي نظر تعتمدان على النظرة الدولانية، انتقلت إلى النظرة العالمية و:

٣) عرضت تفسير النظرة العالمية للحرب المشروعة، موضحا المبادئ التي يمكن تأييدها من وجهة النظر العالمية.

بعد هذا انتقلت إلى مناقشة مساهمتين عالميتين في نظرية الحرب المشروعة، معربا عن رأيي بأن:

٤) تحليل برانت لقواعد السلوك في الحرب وفقا لنظرية المنفعة غير مقنع لأنه (أ) لا يقدم دفاعا مقنعا عن نظرية المنفعة المشروطة لديه و(ب) لا يثبت لنا أن تلك النظرية يترتب عليها قواعد للحرب.

٥) تحليل ناجل على أساس أخلاق الواجب لقواعد السلوك في الحرب لا ينجح (أ) في معاملة الأشخاص على قدم المساواة و(ب) في أن يشرح لنا السبب في عدم جواز استخدام أسلحة معينة و(ج) في الرد على الاعتراض باللاعقلانية.

بعد ذلك:

٦) طرحت الخطوط العامة لتفسير للحقوق على أساس النتائج، وسعيت إلى أن استخرج منه مبادئ الحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب.

وأخيرا تناولت في هذا الفصل تناولا نقديا تقويم:

٧) اعتراضات الواقعيين على التصورات التقليدية وتصورات النظرة العالمية للحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب، مشيرا إلى عدم نجاح أي من هذه الاعتراضات.

نقطة أخرى تترتب على تحليل مسألة الحرب المشروعة في هذا الفصل، تلك هي الطبيعة المترابطة لنظرية السياسة العالمية. التحليل الذي يشتمل عليه هذا

الفصل يبين كيف أن تفسير الحرب المشروعة سيكون ناقصا إذا ما جاء في عزلة عن تحليل مسائل أخرى في النظرية السياسية العالمية. وهذا صحيح لثلاثة أسباب. أولا وكما لاحظنا فيما سبق ترى العديد من المناقشات حول الحرب المشروعة أن العدوان يكون له مبرر دفاعا عن حقوق نظام سياسي. ولكن لكي تنجح مثل هذه الحجة نحتاج إلى نعرف ما هي الحقوق التي لمثل هذا النظام وما هو الوضع الأخلاقي الذي تملكه الدولة التي وقع عليها الهجوم (الفصل الخامس). ثانيا ترى التفسيرات التقليدية لقواعد السلوك في الحرب، كما سبق أن رأينا آنفا، أن الأفراد (بما في ذلك المحاربين وغير المحاربين) لهم حقوق. لذلك يتوقف هذا على تفسير حقوق الإنسان السياسية والمدنية (الفصل الثالث). ثالثا لا يمكن للتفسير الكافي للحرب المشروعة أن ينفصل عن تحليل طبيعة وقوة التزامات الأشخاص نحو زملائهم في المواطنة ونحو زملائهم في الإنسانية (الفصل الرابع)(٥٦). يترتب على هذه الاعتبارات إذا أن تحليل الحرب المشروعة يجب ألا يتم منعزلا عن تحليل مسائل أخرى في النظرية السياسية العالمية(٥٧).

الهوامش

(١) أسير هنا على نهج (Rawls (1999b: 90-105.

(٢) يجب أن أؤكد هنا أن هذا الوصف ليس جامعا بأي حال. على سبيل المثال لا يناقش مساهمة مهمة في الحديث عن الحرب المشروعة من مفكرين متميزين، مثل Paul Ramsey. كذلك لا يناقش الدفاعات التي يقدمها مفكرون مسيحيون يعارضون الحروب مثل Leo Tolostoy (1987 {التاريخ الأصلي غير معروف}) و(Stanley Hauerwas (1986 و John Howard Yoder (1994)، أو الدفاعات التي يقدمها مفكرون علمانيون مثل Robert Holmes (1992). انظر (Cartwright (1996 و(Koontz (1996 لمناقشات معارضي الحرب المسحيين.

(٣) ولكن نبحث موضوع الحرب الأهلية حيث يكون لها تأثير على مسألة ما إذا كان يجوز لأطراف خارجية أن تتدخل في نظام حكم آخر تمزقه حرب أهلية. الحرب الأهلية دائما تشمل انتهاكات لحقوق الإنسان وبذلك تعطي أساسا للتدخل. لذلك تغطيها مبادئ التدخل لأغراض إنسانية التي يتم تحليلها في الفصل السابع.

(٤) القواعد السبع عاليه منقولة عن (James Turner Johnson (1999: 28-29. لوصف مشابه انظر (Norman (1995:118. الفرق الوحيد بين Norman و Johnson هو أن Norman، على غير ما يفعل Johnson يضيف مبدأ أنه لا بد من الإعلان الرسمي للحرب (١٩٩٥:١١٨) بينما يقول Johnson أن القصد من خوض الحرب يجب أن يكون تحقيق السلام. (١٩٩٩:٢٩). لوصف آخر مشابه جدا للحرب المشروعة انظر وثيقة القساوسة الكاثوليك في الولايات المتحدة بعنوان " The challenge of Peace: God's Promise and Response" (1992 خاصة ٩٨-١٠١). لبيان كنسي عن الشروط الثلاثة الأولى انظر Aquinas, Summa Theologiae II-III question 40 , OF War, First Article .((1988 {1266-1273}:221

(٥) انظر (Jhonson(1999:29. انظر أيضا (Norman (1995:119) ووثيقة القساوسة الكاثوليك في الولايات المتحدة (١٩٩٢: ١٠١، ١٠٤).

(٦) هذا هو التعديل الأول من خمسة تعديلات نموذج الشرعية القانونية. تتعلق ثلاثة تعديلات أخرى بالتحريم الكامل للتدخل: كما سوف ترى، يذكر **Walzer** ثلاث حالات يكون التدخل فيها مقبولا (١٩٧٧: ٩٠-١٠٨). التعديل الخامس والأخير يتعلق بالحق في توقيع العقاب (١٩٧٧: الفصل ٧). ويرد تحليل **Walzer** لعدم التدخل في الفصل لسابع القسم ٣ والقسم ٧.

(٧) يقول **Brian Orend** إن من المهم للغاية أن نلاحظ أن في نظر **Walzer** تتوقف المكانة الأخلاقية للدولة على حمايتها لأعضائها، سواء كأفراد أوجماعيا. (٢٠٠٠: ٩١). وأرى أن **Walzer** لم يدرك النتائج التي تترتب على الاعتقاد بأن مكانة الدولة تتوقف على هذا النحو على تفسيره للحق في شن الحرب (ينبغي كذلك التأكيد على أن قدر الحماية التي تحتاج الدولة إلى أن تقدمها لكي يكون لها مكانة أخلاقية، عند **Walzer** قدر ضئيل جدا).

(٨) الحجة في هذه الفقرة تؤيد النقطة المنهجية الواردة في الفصل الأول حول الطبيعة المترابطة للنظرية السياسية العالمية لأنها تبين أن النتائج التي نتوصل إليها حول شرعية التدخل لأسباب إنسانية وموقفنا من شرعية التدخل لأسباب إنسانية يجب أن يحكم تفسيرنا لمتى يجوز للدولة أن تشن الحرب دفاعا عن النفس. ومن غير المقبول بحث هذه المسألتين المختلفتين بمعزل عن إحداهما الأخرى، لأن تفسيرنا لمتى يجوز لدولة أن تستخدم القوة مع دولة أخرى (أي متى يجوز لها أن تشن عدوانا) يجب أن يتسق منطقيا مع تفسيرنا لمتى يجوز للدولة أن تستخدم القوة لردع دولة أخرى (متى يجوز لها أن تصد العدوان)، وإلاّ سنصل إلى نتيجة متناقضة بأن استخدام القوة في الحالتين له أهداف عادلة.

(٩) يوجد هامش بعد كلمة **Liberty** يربط والزر فيه بين حق الدول في المقاومة وواجب المواطنين بأن يقاتلوا.

(١٠) انظر أيضا استخدام **Walzer** لعبارة "القياس مع المجال المحلي" (١٩٧٧: ٥٨-٦١). و(في ١٩٧٧ التذييل ٩ ص ٥٨) ينقل عن مقالي **Bull** في ١٩٦٦ عن هذا الموضوع: انظر **Walzer (:1977 339** هامش ٩) و **Bull (2000a,b)**.

(١١) نناقش هذه المشكلة بمزيد من الإسهاب في الفصل السابع، القسم ٣. للرجوع إلى انتقادات مقنعة للقياس الذي يستخدمه **Walzer** انظر **Norman (1995:132-134** وأيضا ١٣٤-١٣٨) وانظر بشكل عام تحليله الضافي والشامل لوصف **Walzer** للحق في شن الحرب (١٩٩٥: ١٣٢-١٤٠، ١٤٩-١٥٦).

(١٢) يلاحظ كل من Glover (1986:251-252) و Norman (1995: 1، 38-39) هذا التعارض.

(١٣) تسلم صيغة Walzer بهذا دون قصد. يقول "يجب الدفاع عن حقوق أعضاء الدولة، لأنه فقط بفضل هذه الحقوق يوجد مجتمع على الإطلاق. إذا لم يكن من الممكن احترام هذه الحقوق (على الأقل في بعض الأحيان) ينهار المجتمع الدولي إلى حالة من الحرب أو يتحول إلى طغيان عالمي" (١٩٧٧: ٥٩). وهذا الشرط بين القوسين يبدو أنه يسلم بأنه ليس من الضروري مقابلة العدوان بالحرب لكي يبقى المجتمع الدولي.

(١٤) قارن موقف Walzer. من العبارات اللافتة للنظر عند Anscombe Elizabeth القول بأن "التصور الحالي "للعدوان" مثله مثل تصورات عديدة أخرى ذات تأثير قوي، تصور سيئ. لماذا يكون من الخطأ أن نوجه الضربة الأولى في الصراع؟ السؤال الوحيد هو من الذي على حق. إن كان هناك من هو على حق" (١٩٨١a: 52)

(١٥) لتطبيق هذا المبدأ على دراستي حالة انظر Walzer (1977: 157-158).

(١٦) يظهر هذا الصراع بين التزام جماعي بسيادة الدولة من ناحية والالتزام بحقوق الفرد من ناحية أخرى في جوانب أخرى من تحليل Walzer للشؤون الدولية. للرجوع إلى أمثلة أخرى انظر Frost (1996: 133-135).

(١٧) يقدم لنا Holmes تحليلا دقيقا للعلاقة بين الحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب كما جاءت في كتابات Walzer، وبصفة خاصة معالجة Walzer لحالات الضرورة القصوى (١٩٩٢: ٢١٧-٢٢٢، خاصة ٢١٧، ٢٢١-٢٢٢). قارن أيضا Walzer للضرورة القصوى (١٩٩٢: ٢١٧-٢٢٢ خاصة ٢١٧، ٢٢١-٢٢٢) قارن أيضا Walzer (1992:224-226).

(١٨) Kant (1996 {1797}: الجزء الثاني الفصل الثاني، انظر القسم ٦٠ ص ١١٨=١١٩).

(١٩) عن هذه النقطة انظر أيضا Nardin (1983: 302-30).

(٢٠) المثل الأعلى في مجتمع الدول لا يترتب عليه فقط الحق في الدفاع عن النفس. يرى Nardin أن هذا يعني أيضا " أن الدولة يجوز لها في بعض الظروف أن تستخدم القوة للدفاع عن حقوق دول أخرى وسكان تلك الدول" (١٩٨٣: ٢٨٧).

(٢١) تحليل Nardin يأتي فقط في إطار الحالات التي يكون فيها المعتدي هو دولة أخرى، ولكن يمكن أن نتوسع في تحليله هذا ليسرى على المعتدين الذين ليسوا دولة. هنا يطبق نفس المعيار الأساسي، أي من هو الطرف في الصراع.

(٢٢) يوجد هنا هامش بعد كلمة "مواطنين" يشير إلى عادة الرومان حيث كان المواطنون الذين يتطوعون للقتال يفعلون ذلك بحلف يمين يحدد العدو الذي يحاربونه. (١٩٦٨ { ١٧٦٢}: الكتاب ١ الفصل ٤ ص ٥٦).

(٢٣) لصيغة لهذه الحجة في فترة سابقة انظر مناقشة Rousseau في Fragments on War (1991 b{1755- 1756{:52).

(٢٤) ٢٤ للرجوع إلى تحليلات أخرى مهمة للحرب المشروعة تؤكد أيضا فكرة مجتمع الدول/الشعوب انظر Rawls (1999c: 331-333 و١٩٩٩b: 37، 89-105). ولا يتسع المجال لبحث هذه الحجج هنا.

(٢٥) من الاستثناءات الجزئية من هذا Moellendorf والذي كتب فصلا عن الحرب المشروعة (٢٠٠٢a: الفصل ٧، قارن أيضا ٢٠٠٢b). ولكن معالجة Moellendorf للموضوع معالجة محدودة من أربع نواح. الأولى تتعلق بتصوره عن "القضية العادلة". ويأتي بيان Moellendorf عن القضية العادلة إلى حد كبير في إطار حديثه عن التدخل لأغراض إنسانية الذي يقدمه في فصل سابق من كتابه. ويفترض أن شن الحرب يتضمن غزو دولة (٢٠٠٢ a: 104، 159-160). نفس المشكلة تظهر في بيانه عن "الحرب العادلة". يؤكد Moiellendorf أن النظام السياسي يكون له قضية عادلة فقط في حالتين. على حد تعبيره " القضية العادلة لاستخدام القوة العسكرية لا توجد سوى فقط عندما يكون التدخل موجها نحو خدمة العدالة في البنية الأساسية للدولة أو التأثيرات الدولية لسياستها الخارجية." (٢٠٠٢a: 159). ولكن هذا تعريف ناقص جدا، لأنه لا يقول شيئا عما إذا كان النظام لديه قضية عادلة لشن الحرب دفاعا عن النفس عندما يقع عليه هجوم. النقطة الأولى إذا هي أن حجة Moiellendorf مشوهة نتيجة اهتمامه الحصري بالتدخل. وتتجاهل أو ربما ترفض دون مناقشة الدعوى بأنه يجوز شن الحرب للدفاع عن دولة عادلة من الهجوم عليها. القصور الثاني في معالجة Moellendorf للحرب العادلة هو أنه لا يناقش صراحة أو يقدم أي تحليل لقواعد السلوك في الحرب (٢٠٠٢a: 158 و٢٠٠٢b: 109). تحليله للحق في شن الحرب وكذلك للسلوك في الحرب تحليل ناقص. وكما سنرى فيما بعد يعاني تحليل Moellendorf أيضا من مشكلتين إضافيتين. بصفة خاصة وجه القصور الآخر في تحليله هو أنه يقر بوصف ضيق دون ضرورة "للقضية العادلة" (٢٠٠٢a: 161). رابعا وأخيرا يرفض Moellendorf مخطئا الدعوى بأنه لا يجوز شن الحرب سوى لسلطة لها شرعية (٢٠٠٢a: 121).

(٢٦) حذفت مبدأ سابع يعطيه Johnson - القول بإن الهدف من الحرب يجب أن يكون تحقيق سلام عادل(١٩٩٩: ٢٩) - لأن أفضل وصف لهذا المبدأ ليس على أنه وضع منفصل ولكن كجزء مما يجعل الحرب مشروعة (المبدأ ١).

(٢٧) سيتضح أهمية هذا في الفصل السابع عندما نناقش التدخل العسكري لأسباب إنسانية. وكما سنرى حينذاك مما يحتمل النقاش ما إذا كان هناك خيارات (مثل العقوبات الاقتصادية) تكون أسوأ في تأثيرها من الإجراء العسكري. في مثل هذه الحالات يكون المبدأ ٥ "ليس مقبولا" - الحرب ليست الملجأ الأخير ويجب أن نلجأ إليها قبل العقوبات- وهو قصور لا يسري على المبدأ (i.5)

(٢٨) نقطتان أخريان، أولا رغم أن Moellendorf مناصر للنظرة العالمية. لا تعتمد حجته بطبيعة الحال على أي افتراضات لهذه النظرة. ثانيا. Moellendorf ليس متسقا تماما في تحاشيه لأهمية نوايا الذين يشنون الحرب ويتسائل عند مناقشته للعدالة في حرب الخليج عن دوافع الحلفاء (٢٠٠٢a: 161).

(٢٩) انظر أيضا Norman والذي يقول: " في اتخاذ قرار عما إذا كان ينبغي الدفاع عن مجتمع ما، لا نستطيع أن نتجاهل الحاجة إلى أحكام كيفية عن الحياة السياسية والثقافية لهذا المجتمع. لا نستطيع أن نختصر النقاش بالاستناد إلى مفهوم السيادة السياسية" (١٩٩٥: ١٥٣.)

(٣٠) يكتب Luban " أن الدولة الشرعية لها حق ضد العدوان عليها لأن الناس لهم الحق في أن تكون لهم دولة ذات شرعية" (١٩٨٠a: 166).

(٣١) عن تصور Luban للحقوق انظر (١٩٨٠a:174-175). عن تحليله "للقضية العادلة" الذي يعتمد على أولوية الحق انظر Luban (1980a: 175). نظر أيضا (١٩٨٠a:175-176).

(٣٢) انظر على سبيل المثال مناقشة Samuel Pufendorf. ويرى أنه " يجوز لنا أن نشن الحرب نيابة عن طرف آخر كما يجوز أن نشن الحرب من أجلنا. هذا له مبرر عندما يكون الطرف الذي نحارب من أجله له قضية عادلة، ويكون الطرف الذي يأتي لمساعدته لديه أساس معقول للقيام بأعمال الحرب نيابة عنه ضد طرف ثالث" (١٩٩١{٦٧٣}: الكتاب II القسم ١٦ جزء ١١ ص ١٧٠) إن لم ينطبق أي من هذه الحالات لا يكون علينا أي واجب.

(٣٣) أعتقد أن تحليل Luban يقر بهذا في إيجاز إلاّ أنه لا يوضح هذه النقطة (Luban 1980a:175). (علاوة على ذلك يتراجع في مطبوعة لاحقة عن وجهة نظره الأولى (٢٠٠٢: ٩٣-٩٤، ١١١-١٢٣١،هامش ٣٠). قارن موافقة Richard Norman الحذرة على فكرة استخدام القوة للدفاع عن طرف آخر(١٩٩٥: ١٣١-١٣٢).

(٣٤) لنتذكر أن Grotuis يرى أن " الملوك، والأشخاص الذين يملكون حقوقا مساوية لحقوق الملوك، لهم الحق في المطالبة بإنزال العقاب ليس فقط عن العدوان الذي ارتكب ضدهم أو ضد رعاياهم ولكن أيضا عن العدوان الذي لا يؤثر عليهم تأثيرا مباشرا ولكنه ينتهك انتهاكا شديدا قانون الطبيعة أو قانون الأمم فيما يتعلق بأي أشخاص أيا كانوا" (١٩٢٥ {١٦٤٦} الكتاب II الفصل XX الجزء XL ص ٥٠٤-٥٠٦). ويعترض على Vitoria وآخرين " الذين يبدو أنهم يطالبون لتبريرا الحرب أن من يقوم بالحرب يجب أن يكون قد وقع هجوم عليه إما في شخصه وإما في دولته. أو على سلطة شرعية فوقه"(١٩٢٥ {١٦٤٦}: الكتاب II الفصل XX الجزء XL ص ٥٠٦)

(٣٥) يدرك Orend أيضا هذه النقطة (١٩٩٩: ٢٢٤ هامش ٢٨ و٣٤٣ هامش ٤٦).

(٣٦) سؤال: ماذا عن طرف ثالث على استعداد لشن الحرب للدفاع عن نظام سياسي عادل يتعرض للهجوم؟ اشتراط أنه لا يجوز لهذا الطرف الثالث شن الحرب سوى فقط إذا حصل على ترخيص بأن يفعل ذلك قد يؤدي إلى تأخير. هذا صحيح، ولكن الرد المناسب على هذا السؤال هو أن هذا الطرف الثالث يحتاج إلى ترخيص لأن الطرف الذي وقع عليه الهجوم ربما لا يريد المساعدة من هذا الطرف الثالث. على سبيل المثال قد لا يريد أن يكون مدينا بالفضل للولايات المتحدة.

(٣٧) الحجة المستخدمة هنا لها صلة بفكرة "الخيار الأقل شناعة:. بينما يشير مبدأ "الخيار الأقل شناعة" إلى نوع الكيانات التي تستطيع أن تشن الحرب، ويصر على أننا يجب أن نتوقع أولا أن سلطات شرعية معينة هي التي تشن الحرب.

(٣٨) ننظر مرة أخرى إلى دفاع Aquinas عن مبدأ "السلطة الشرعية". يقول " نظرا لأن الذين في السلطة ملتزمون برعاية الصالح العام، مهتمهم هي حراسة الصالح العام للمدينة أو المملكة أو المنطقة الخاضعة لهم. وكما أن من المشروع لهم أن يلجئوا إلى السيف دفاعا عن الصالح العام ضد القلاقل من الداخل... مهمتهم أيضا اللجوء إلى السيف للدفاع عن الصالح العام ضد الأعداء من الخارج" (١٩٨٨[١٢٦٦-١٢٧٣]: ٢٢١). يرجع Aquinas هنا إلى Augustine مشيرا إلى كتابه Contra Faustum, XXII 75) انظر Aquinas (1988 [1266-1273]: 229.هامش ٧)

(٣٩) يسوق David Robin حجة أخرى عن أهمية القول بأنه لا يمكن الدفاع عن الحرب سوى (فقط) كعمل لتنفيذ حكم القانون وتوقيع العقوبة (٢٠٠٢: ١٧٤-١٨٨). ممارسات تنفيذ القانون وتوقيع العقوبة تتطلب سلطة شرعية (٢٠٠٢:١٧٥). ومن ثم يجب أن يكون شن

الحرب بترخيص من سلطة شرعية. ويقول Robin أيضا أن الدول ليست لديها السلطة لأن تشن الحرب لتنفيذ القانون الدولي (٢٠٠٢: ١٧٦-١٧٩) ويجب أن تكون هذه السلطة لدولة عالمية (٢٠٠٢: ١٧٩-١٨٨).

(٤٠) انظر الفصل الرابع القسم ١٠ وأيضا Caney (1996a و a١٩٩٩).

(٤١) انظر أيضا Hare R. M. (1972: 166-181). ونلاحظ أن Brandt يركز حصريا على قواعد السلوك في الحرب ولا يقول شيئا عن الحق في شن الحرب.

(٤٢) انظر أيضا Rawls (1999a: 229-230).

(٤٣) يوجد هامش بعد كلمة تكاليف (costs) يبحث فيه Nagel احتمال أن يكون عدم تجنب إتيان فعل شرير (قتل شخص ما على سبيل المثال) أشد سوءا من عدم منع ذلك الفعل (عدم منع القتل) وهو غير محظور (١٩٧٢:١٨٣).

(٤٤) انظر أيضا Anscombe (1981a: 53).

(٤٥) عن نقطة متصلة بهذا من وجهة نظر نظرية المنفعة انظر Hare (1972:183).

(٤٦) يثير Nagel نفسه مسألة لماذا أن إطلاق النار مقبول وفقا للإطار الذي يقول به.

(٤٧) عبر Rober Nozick تعبيرا جيدا عن هذه المشكلة (١٩٧٤:٣٠). ويؤمن Nozick بالطبع أنه يمكن تلافي هذا الاعتراض، ويقول بأن نواهي أخلاق الواجب "تعبر عن حرمة الأشخاص الآخرين" (١٩٧٤:٣٢ وقارن بشكل عام ٣٠-٣٣). للرجوع إلى مناقشة مستنيرة لهذه المشكلة انظر Scheffler (1982:82-114). انظر أيضا Norman(1995:76-77) والذي يذكر لنا هذا الاتهام القائم على النظرة النتائجية (العبرة بالنتائج) ولكنه لا يقره.

(٤٨) هذه هي عبارة Nozick (1974: 29، 29-35). ويعالج Nozick في كتابه Anarchy, State and Utopia نظرية في الأخلاق لها بنية نظرة سن " الحقوق كهدف" على سبيل المثال يشير إلى "حقوق المنفعة" والتي يصفها على أنها وجهة النظر القائلة بأن "انتهاك الحقوق (جعلها في الحد الأدنى) من شأنه فقط أن يحل محل السعادة الكلية باعتبارها الغاية المناسبة للبنية النفعية" (١٩٧٤: ٢٨).

(٤٩) وكما سبق أن رأينا في الفصل الثالث القسم ٥، في نقد Sen للنظرية الأخلاقية سواء في نظرية المنفعة أو في نظرية أخلاق الواجب. يضرب مثلا لشخص يدعى علي. علي هذا دبر بعض الأشخاص العنصريين الاعتداء عليه، وسيحدث الاعتداء ما لم نقم باقتحام غرفة شخص آخر عنوة لنعرف مكان علي وننذره بالأذى الذي ينتظره (١٩٨٨:١٩١-١٩٦).

(٥٠) قارن Holmes (1992) خاصة ٢١٧-٢٢٢، ٢٢٤-٢٢٦.

(٥١) هذا بالطبع يتصل بالحرب على العراق عام ٢٠٠٣، وقد دافع الرئيس الأمريكي جورج دابليو بوش عن الحرب على أساس أن الولايات المتحدة من حقها أن تخوض الحرب لتوجيه ضربة وقائية لمنع العراق من أن تستخدم أسلحة الدمار الشامل ضدها.

(٥٢) ننظر في وجهة نظر **Schmitt**: "تبرير الحرب لا يعتمد على ما إذا كان القتال من أجل مثل عليا أو معايير العدالة، ولكن على ما إذا كان القتال ضد عدو حقيقي" (١٩٩٦ [١٩٣٢]: ٤٩)

(٥٣) ولكن لننظر في قول **Machiavelli** في **The discourse** بأننا " يجب أن ندافع عن بلدنا سواء إن كان هذا يترتب عليه العار أو المجد. ومن الخير أن ندافع عن بلدنا بأي طريقة كانت" (١٩٨٨[١٥٣١]: الكتاب III، القسم ٤١ ص ٥١٤). ويستمر في نفس القسم قائلا " عندما تعتمد سلامة بلدنا كلية على القرار الذي يجب اتخاذه، لا يجب أن نعير بالا سواء للعدالة أو لعدم العدالة، للرحمة أو القسوة. لما إذا كان هذا العمل سيلقى المديح أو الاستهجان. على العكس يجب أن ننحى أي اعتبارات أخرى جانبا، يجب أن نتبنى العمل البديل الذي سينقذ حياة بلدنا ويصون حريتها" (١٩٨٨ [١٥٣١]: الكتاب III، القسم ٤١ ص ٥١٥).

(٥٤) يعطي **David Hume** صيغة من هذه الحجة في كتابه **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**. ويقول أن العدالة تستمد صدقها من أنها مفيدة للطرفين. ويقول **Hume** " عندما تخوض أمة متحضرة الحرب ضد قوم من الهمج، الذين لا يحترمون أي قواعد ولا حتى قواعد الحرب، يجب على الأمة المتحضرة أن ترجأ احترامها لهذه القواعد، والتي لم تعد تخدم أي غرض، ويجب عليها أن تجعل أي مواجهة أو أي فعل تقوم به على أعلى درجة من العنف وإلحاق الضرر بالعدو وهلاكه بقدر ما تستطيع" (١٩٨٨ [١٧٧٧]: القسم III الجزء ١ والجزء الفرعي ١٤٨، س ١٨٧-١٨٨). ونلاحظ أن **Hume** لا يقول فقط بأن "الأمة المتحضرة" يجوز لها أن ترجأ التزاماتها بمبادئ العدالة: بل "يجب" عليها أن تفعل كل ما هو "ممكن".

(٥٥) يجب أيضا أن نضيف أنه حتى عندما يستهدف العدو المدنيين عامدا، وحتى عندما نفكر على أسس عقلانية بحتة، ربما نجد لدينا سببا لأن نتمهل قبل أن نرتكب انتهاكا، إذا كانت الدولة التي ننتمي إليها قد وقعت على الانضمام إلى اتفاقية المحكمة الجنائية الدولية. إذا كان الأمر كذلك ربما نتعرض للمحاكمة وربما نتعرض للمحاكمة حتى لو كان العدو قد ارتكب انتهاكا للحقوق. وربما لا يجب أن نعير اهتماما كبيرا إلى هذا سوى فقط أن نلاحظ أنه قد تكون هناك أسباب من قبيل الحذر والتدبر، لأن نحترم القواعد حتى وإن كان العدو لا يعيرها اهتماما.

(٥٦) عن هذه النقطة انظر McMahan and McKim (1993:516-517) و McMahan (1996:87). (يقول McMahan أيضا أن ثقل ما على الناس من واجب نحو زملائهم في المواطنة أمر له صلة بمعنى "الملاذ الأخير" (١٩٩٦:٨٧-٨٨). عن النقطة العامة بأن نظريات الحرب المشروعة تفترض مسبقا وصفا لواجباتنا نحو الأجانب انظر Nussbaum (2000b: 177-178). لمناقشة وثيقة الصلة بوزن واجبات الأشخاص نحو زملائهم في المواطنة بالمقارنة مع وزن واجباتهم لأشخاص العدو انظر أيضا Jackson (2000:229) و Walzer (1977:158).

(٥٧) ليست هذه هي الأنماط الوحيدة للصلة المتبادلة بين موضوعات النظرية السياسية. ننظر على سبيل المثال إلى علاقتين إضافيتين بين الحرب وعدالة التوزيع. أولا وجود حرب يثير تساؤلات حول من الذي يجب تزويده بالمعونات؟ هل يجب على سبيل المثال أن تذهب إلى المعتدين وتساعدهم على الاستمرار في شن حرب شريرة؟ هل يفقد الناس أحقيتهم في الحصول على المعونة إذا كانت تلك المعونة تمكنهم من شن حرب غير مشروعة على الآخرين (Slim 1997)؟ ثانيا أي وصف معياري مقبول لعدالة التوزيع يجب أن يكون حساسا لأسباب الفقر. في بعض الأحيان يفترض أن أسباب الفقر هي كوارث طبيعية مثل المجاعات. ولكن في أحوال كثيرة يمكن أن تؤدي الحروب إلى الفقر. على سبيل المثال يسوق Alex de Waal حجة مقنعة على أن الحرب التي شنتها القوات الأثيوبية المسلحة في تجراي وشمال ولو في ١٩٨٠-١٩٨٥ أدت عن قصد إلى المجاعة في هذا الجزء من أثيوبيا (١٩٩٧:١١٥-١٢١). قامت القوات المسلحة بتدمير المحاصيل الزراعية والمواشي واحتياطيات الغذاء وقذفت الأسواق ووسائل نقل الأغذية بالقنابل، ومنعت التجارة وإمدادات الغذاء وحرية الحركة سواء حركة التجار أو المحاصيل الزراعية، ونقلت الناس من قراهم ومنعت وصول مساعدات الإغاثة إلى مناطق المتمردين (١٩٩٧: ١١٧-١٢٠). ونظرا لأن الحروب يمكن أن تتسبب في المجاعات، بعض الاستجابات التقليدية للمجاعات (إمدادات الأغذية والأدوية) ليست كافية، لأنها لا تعالج المشكلة من جذورها. إذا عندما نعتقد بأن أعضاء المجتمعات الغربية عليهم واجبات ضخمة بحماية حقوق الأقل حظا في إفريقيا، سيترتب على هذا أن الوفاء بهذا الواجب يتطلب التعامل مع أسباب الحرب. النقطة الرئيسية هي أنه لا يمكن أن نفصل بين التحليل المعياري المناسب لعدالة التوزيع العالمية والتحليل العملي للحرب.

الفصل السابع

التدخل لأغراض إنسانية

فكَر الرحالة الشاب: دائما مسألة خطيرة الشأن أن تتدخل في شؤون الآخرين. لم يكن في غرفة الإعدام، بل ليس مواطنا في الدولة التي فيها غرفة الإعدام. إن أراد أن يدين هذا الإعدام أو حتى أن يمنعه، سيقولون له: ما أنت إلا غريب، التزم الصمت. لن يجد لديه جوابا، فقط أن يقول إنه عندئذ سر غامض على نفسه، كان يقوم برحلته كمراقب فقط، ولم يكن لديه على الإطلاق أي قصد بأن يغير النظم القضائية للناس. ولكن هنا الظروف مغرية إلى أقصى حد. لم يكن هناك أدنى شك في أن الإجراءات ظالمة والإعدام وحشيا. لم يكن أحد ليستطيع أن يفترض أن الرحالة له مصلحة شخصية، لأن المحكوم عليه بالإعدام كان غريبا عنه، لم يكن من بلده، ولم يكن بأي حال شخصا يبعث على التعاطف معه.

من كافكا، في غرفة الإعدام

Franz Kalka, the penal colony (1992 {1919}: 38)

ماذا يعنيه في حقيقة الأمر الآن هذا المبدأ بعدم التدخل؟ يعني بدقة ما يلي: التدخل مع الجانب المخطئ، التدخل من جميع الذين يختارون، وهم على درجة كافية من القوة، أن يخمدوا حركات الشعوب ضد الحكومات الفاسدة. يعني التعاون مع الطغاة ضد الشعوب، وليس التعاون مع الشعوب ضد الطغاة.

جوسيبي مازيني "عدم التدخل" حياة وكتابات جوزيف مازيني

Gviseppe Mazzini

تناولت في الفصل السابق بالتحليل نوعا واحدا من الظلم – ما سميته المظالم الخارجية. في هذا الفصل سأستمر في مناقشة نظرية الأوضاع غير المثالية وتحويل الاهتمام إلى ما أسميه المظالم الداخلية. ما الذي يجب علينا عمله عندما تقع المظالم داخل مجتمع سياسي آخر. أناقش في هذا الفصل السؤال التالي: هل من الجائز انتهاك سيادة الدولة؟ إلى أي مدى يمكن الدفاع أخلاقيا عن المادة ٢ (٧) من ميثاق الأمم المتحدة والتي تقر مبدأ عدم التدخل؟ إلى أي مدى يمكن قبول المادة ٢ (٤) من الميثاق والتي تحرّم استخدام القوة؟ هل يجوز لدولة أو لمؤسسة دولية (مثل الأمم المتحدة) أن تتدخل في شؤون دولة أخرى أو مؤسسة دولية أخرى؟ هل كان هناك على سبيل المثال سبب يدعو للتدخل لأغراض إنسانية عندما يحيق نظام سياسي الأذى بمواطنيه؟ من المهم أن نناقش هذه الأسئلة لأنه كثيرا ما تنشأ مواقف تقع فيها المظالم داخل نظام سياسي آخر، ويطرح السؤال عما إذا كان يوجد مبرر لأن تتدخل أطراف خارجية (مثل الدول أو المؤسسات الدولية) للعمل على منع تلك المظالم، وإن كان الحال كذلك متى وكيف. علاوة على ذلك كثيرا ما تواجهنا حالات تقوم فيها أطراف خارجية بالتدخل، ولكن يعترض الآخرون على أخلاقية التدخل، وحالات أخرى لا يحدث فيها أن تتدخل الأطراف الخارجية، ولكن يعتقد البعض أنه كان من الواجب التدخل. في هاتين الحالتين نحتاج إلى أن نناقش ما إذا كانت هناك مبررات أخلاقية للتدخل في شؤون الآخرين.

وقد حدثت بالفعل في السنوات الأخيرة الكثير من حالات التدخل. على سبيل المثال سعت الأمم المتحدة إلى أن تنشأ "ملجأ آمنا" في شمال العراق في إبريل ١٩٩١، وأن تنشأ "منطقة حظر جوي" في جنوب العراق في صيف ١٩٩٢ لحماية الشيعة، وبالطبع تدخلت الولايات المتحدة وبريطانيا في العراق عام ٢٠٠٣، وأعطت كأحد مبررات التدخل حماية حقوق الإنسان للعراقيين[١]. كما حدثت تدخلات أخرى في الفترة الأخيرة، مثل تدخل الأمم المتحدة في الصومال.

واتخذ هذا التدخل شكل فرض حظر أسلحة في يناير ١٩٩٢، وأعقب هذا إرسال الأمم المتحدة لقوات لفرض السلام والدفاع عن الذين يقدمون المعونات[٢]. كذلك اتخذت الأمم المتحدة عدة إجراءات في يوغسلافيا السابقة، من بينها تطبيق حظر على السلاح في عام ١٩٩١ والسماح لقوة الحماية التابعة للأمم المتحدة UNPROFOR بنشر قواتها ١٩٩٢، وإنشاء مناطق آمنة في عدد من الأماكن الأخرى، من بينها سربرنيكا وسراييفو عام ١٩٩٣. مثل هذا النشاط لم يقتصر على الأمم المتحدة بل كذلك قامت بعض البلاد منفردة بأعمال تدخل: تدخلت الهند فيما كان يسمى حينذاك شرق باكستان عام ١٩٧١، وتدخلت الولايات المتحدة في جرانادا عام ١٩٨٣. وبالطبع شنت قوات حلف شمال الأطلسي حملة قصف جوى عام ١٩٩٩ ضد جمهورية يوغسلافيا الفيدرالية باسم منع القهر والمذابح والتطهير العرقي لأهل كوسوفو.

ولمناقشة إمكانية التبرير الأخلاقي للتدخل، سأبدأ في هذا الفصل بتحليل كيف يجب أن نعرّف التدخل لأغراض إنسانية (القسم الثاني)، ثم أناقش أربعة حجج مضادة (الأقسام من الثالث إلى السادس). وبعد تقديم الحجة على وجود مبررات للتدخل لأغراض إنسانية، سأنتقل إلى تحليل الشروط التي ينبغي توافرها قبل الشروع في التدخل (القسم السابع) وكذلك المبادئ التي يجب أن تحكم السلوك في التدخل (القسم الثامن). وفي نهاية هذا الفصل أتناول بالبحث ما إذا كان القانون الدولي يجب أن يقر الحق في التدخل لأغراض إنسانية (القسم التاسع).

(١)

كما فعلت في الفصول السابقة، من الضروري أن أبدأ بفهم واضح للمفهوم الذي سأتناوله بالتحليل. لذلك نحتاج إلى أن نبدأ بمناقشة السؤال التالي "ما هو

التدخل لأغراض إنسانية؟" ولكي أجيب عن هذا السؤال أريد أولا أن أطرح تعريفا "للتدخل" قبل تحليل طبيعة التدخل لأغراض إنسانية. وقد ظهرت كتابات كثيرة تناولت مسألة كيف نعرّف "التدخل" وطرحت العديد من التعريفات.

وأبدأ بالتعريف الذي يقترحه بول. ويرى أن التدخل هو "تطفل ديكتاتوري أو قهري بواسطة طرف خارجي أو أطراف خارجية في مجال الاختصاص التشريعي لدولة ذات سيادة، أو بعبارة أعم "في مجتمع سياسي مستقل"، وبينما أن هذا التعريف له عدة مزايا، إلا أنه في حاجة إلى قدر من التعديل. بصفة خاصة استخدام التعريف لكلمات ازدرائية مثل "ديكتاتوري" و"تطفل" استخدام غير مفيد، ويوحي، قبل تقديم أي اعتبارات معيارية، أن التدخل خطأ[٣]. المطلوب إذا تعريف يتجنب استخدام تلك الكلمات المتحيزة. على هذا الأساس يمكن أن نعدل تعريف بول كما يلي: التدخل هو فعل قهري بواسطة طرف خارجي أو أطراف خارجية في نطاق الاختصاص التشريعي لدولة ذات سيادة، أو بعبارة أعم في مجتمع سياسي مستقل. هذا في تقديري تعريف مقبول ودقيق.

ويجب أن نؤكد على ثلاثة ملامح لهذا التعريف. أولا من المهم أن نلاحظ أن التدخل يتضمن بالضرورة عنصر القهر، وبالتالي ليست كل الأفعال التي تغير من سلوك دولة ما تعتبر تدخلا. الأفعال غير القهرية (مثل الإقناع والدبلوماسية) وفقا لهذا التعريف، لا تعتبر تدخلا[٤].

ثانيا وكما ينبهنا تعريف بول وكما يؤكد مفكرون آخرون، الطرف الذي يمارس التدخل قد يكون كيانات ليست دولا. التدخل يمكن أن تمارسه عدد من الكيانات المختلفة- منها على سبيل المثال الدول والمؤسسات الدولية والمؤسسات الاجتماعية مثل الكنائس والمشروعات الاقتصادية. هذه النقطة مهمة لسببين. أولا العالم الذي نعيش فيه اليوم يشمل كيانات (مثل منظمة حلف شمال الأطلسي والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي)، لذلك من غير الصحيح أن نقتصر في ذكر الأطراف

التي تمارس التدخل على الدول فقط. ثانيا لن يكون من المفيد أن نعـرف التـدخل على نحو يجعل هذا المفهوم غير قابل للتطبيق على سلطات فوق الدولـة، والتـي دافعنا عنها في الفصل الخامس. ونظرا لأن الفصل الخامس اقترح إنشاء سـلطات سياسية عالمية قابلة للمساءلة أو المحاسبة، واقترح أيضا إعطاء هـذه المؤسـسات دورا أكبر، من المناسب أن نسأل إن كانت هذه الكيانات وكذلك الدول، يجوز لهـا، أو في الحقيقة يجب عليها، أن تتدخل[٥].

السمة المهمة الثالثة للتعريف الذي أقترحه هو أن الكيان الـذي يقـع فيـه التدخل، ما يسميه بهيكو باريخ "موضوع التدخل" لا يحتاج إلى أن يكون بالضرورة دولة. وهكذا يشير بول إلى فعل تدخلي "في مجال الاختصاص التـشريعي لدولـة ذات سيادة أو بشكل أعم في مجتمع سياسي مستقل". من ثم يمكن أن يكون التـدخل موجها إلى نظام سياسي ليس دولة. وكما هو الحال في النقطة السابقة، هذا الرفض لقصر تعريف التدخل على أنه التدخل في شؤون دولة مهم لسببين. أولا توجد فـي عالمنا الراهن حالات من الطبيعي أن نصفها بأنها تدخلات ولا يكون للدولة فيهـا وجود. أوضح مثال على هذا هو الصومال- وهي بلد نشبت فيها الحرب الأهليـة ولا يوجد أي طرف يحتكر القوة. ولكن لا شك في أن أعمال الأمم المتحـدة فـي الصومال (وفقا لعمليات الأمم المتحدة في الصومال **UNOSOMII**) هـي بالتأكيـد تدخل. لننظر كذلك في مؤسسات مثل الاتحاد الأوروبي. الاتحاد الأوروبي يعارض تصنيفه على أنه دولة. ولكن من الواضح أنه كيان سياسي له مؤسـساته الخاصـة (مثل المفوضية الأوروبية ومجلس الوزراء والبرلمان الأوروبـي) والتـي تتخـذ قرارات سياسية. ليس من المفيد تعريف التدخل على نحو يستبعد حالات تدخل ولا يعتبرها كذلك. السبب الثاني في إدخال النظم السياسية من غير الـدول كموضـوع ممكن للتدخل يتفق مع نقطة ناقشناها عاليه، وأعني أنه يوجد كما سبق أن رأينـا، سبب قوي لإنشاء كيانات سياسية عالمية قوية. ويترتب على هذا أنه لا توجد فائدة

كبيرة في تقديم تحليل للتدخل في إطار دولاني فقط. المصطلحات التي نستخدمها، (بما في ذلك بالطبع تعريف التدخل) يجب أن تكون قابلة للتطبيق على الإطار المؤسسي الذي دافعنا عنه في وقت سابق، كذلك بطبيعة الحال الإطار المؤسسي الراهن[٦]. وهكذا يجب أن يشمل محل التدخل وحدات سياسية ليست دولا.

تفسيرنا المقترح للتدخل (مثل تحليلنا للحرب في الفصل السادس)، الهدف منه أن يكون قابلا للتطبيق على مجموعة واسعة من الأطر المؤسسية الدولية المختلفة، قابل للتطبيق كلية على نظام دولاني بحت، وعلى نظام يشمل الدول والكيانات فوق الدولة مثل الأمم المتحدة (في الوضع الراهن)، والنظام الذي دافعنا عنه في الفصل الخامس (نظام به كيانات أقل من الدول ودول وكيانات فوق الدول). مفهوم التدخل بهذه الخصائص ذو صلة بالنظام السياسي الدولي المعاصر (السيناريو الذي تفترضه تقريبا جميع المناقشات حول التدخل)، وكذلك الأطر السياسية من نوع غير دولاني. وكما هو الحال في الفصل السادس سأشير فيما يأتي بصفة عامة إلى "النظم السياسية" كموضوع للتدخل لكي أعرض هذه السيناريوهات المختلفة.

وقد اقترح الكثيرون من الباحثين تعريفا أكثر ضيقا، ومن المفيد أن نناقش هذه الاقتراحات. أولا يرى البعض أن التدخل يجب بالضرورة أن يستخدم القوة أو القوات العسكرية. ويعرّف دونيللي على سبيل المثال التدخل من حيث هو فعل قهري، والقهر في نظره هو استخدام القوة[٧]. ولكن هذا كما يشير العديد من الباحثين تعريف ضيق دون ضرورة[٨]. لأنه يتجاهل الطرق غير العسكرية التي تستخدم لحمل دولة على تغيير سلوكها، مثل العقوبات الاقتصادية أو حظر التعامل التجاري. وكما يشير مارك ويكلير، المخاوف التي لدى البعض حول التدخل لا تنطبق فقط على الأشكال العسكرية للتدخل ولكن كذلك على التدخل غير العسكري. الأمر الذي يكون عليه اعتراض أحيانا هو استخدام القهر- أن تقرر إحدى الدول ما

يحدث في دولة أخرى، ولكن القهر يمكن أن يتخذ أشكالا عديدة، لـذلك لا يوجـد سبب يدعونا لأن نقصر التدخل على الأنماط العسكرية للقهر وحدها.

كذلك يجب أن ننظر في القيد الثاني. البعض على سبيل المثـال يقـول إن التدخل، بحكم تعريفه، هو فعل ضد مصالح أو ضد رغبات دولة أخرى. لـذلك أن تمارس الدول (س) التدخل في الدولة (ص)، يعني أن الدولة (س) تقوم بفعل ضـد رغبات الدولة ص. وبينما أن الأمر في كثير من الأحيان كذلك، لا يوجد لدينا سبب يدعو إلى تضييق تعريف التدخل على مثل هذه الحالات فقط. في بعض الحـالات، على سبيل المثال، يحدث أن تدعو إحدى الدول طرفـا خارجيـا لأن يـأتي إلـى مساعدتها (ربما للتغلب على بعض الثورات الداخلية) ومـن الطبيعـي أن نـصف هؤلاء الأطراف الخارجيين بأنهم يتدخلون في شؤون الدولة. بالإضافة إلى ذلـك، في بعض الأحيان توجه الدعوة من طرفي الصراع معـا إلـى طـرف خـارجي للمساعدة على حل الخلافات. في إبريل ١٩٩٠ على سبيل المثال وجهت الحكومـة في السلفادور والمتمردون الدعوة إلى الأمم المتحدة للتدخل للمـساعدة علـى حـل الصراع بينهما.

ويجب أن نذكر أيضا نقطة أكثر عمومية حول تعريف التدخل. كما يلاحـظ بيتز، يوجد سبب قوي لأن نتبنى تعريفا أوسع للتدخل. التعريـف الأوسـع يمكننـا عندما ننظر في الشرعية الأخلاقية للتدخل، أن نضع في الاعتبار الأساليب العديـدة المتاحة، وأن نميز بين مزايا مختلف أنماط التدخل. وكلما كان التعريف أوسع كان من الممكن النظر في أنماط أكثر والحصول على صورة أكثر اكتمالا عمـا يجـب عمله[٩].

بعد تعريفنا للتدخل، يمكن لنا الآن أن نحلل ما الذي نعنيه بأن نسمي التدخل "تدخلا لأغراض إنسانية". في هذا الفصل سوف أعرف التدخل بأنه تدخل لأغراض إنسانية إن كان واحدا من أهدافه الأساسية حماية رفاهية أعضاء نظام سياسي آخر.

البعض قد يتردد في قبول هذا التعريف، قائلا أن التدخلات لأغراض إنسانية هي التدخلات التي لا يكون لها أي سبب آخر سوى حماية رفاهية أعضاء نظام سياسي آخر. ولكن كما يقول ماسون وويلر بشكل مقبول، في مثل هذا التعريف لا توجد تدخلات لأغراض إنسانية بحتة، ولا توجد فائدة تذكر في أن نقترح تعريفا لظاهرة بطريقة لا يوجد لها تطبيق يذكر. أو لا يوجد لها تطبيق على الإطلاق في العالم الذي نعيش فيه. وهكذا التدخل لأغراض إنسانية، وفقا لتعريفي له، هو تدخل يتم القيام به جزئيا لأغراض إنسانية. التدخلات التي تتم فقط لخدمة المكانة الدولية للطرف الذي يتدخل أو لخدمة مصالحه الأمنية لا تدخل إذا ضمن هذا التعريف. إضافة إلى ذلك، وربما تكون هذه مسألة أكثر خلافية، التدخل المصمم لكي يحمي مواطنينا المقيمين في نظام سياسي أجنبي لا يندرج كذلك ضمن التدخلات الإنسانية.

الآن عندما نجمع بين هذا التفسير للنزعة الإنسانية مع التعريف السابق للتدخل، يترتب على هذا أن التدخلات الإنسانية يجب أن يتم تعريفها على أنها أفعال قهرية. "بواسطة طرف خارجي أو أطراف خارجيين في مجال الاختصاص التشريعي لسيادة إحدى الدول. أو بشكل أوسع سيادة مجتمع سياسي مستقل" والذي يتم القيام به، جزئيا أو حصريا، لحماية رفاهية أعضاء ذلك المجتمع السياسي.

وينبغي أن نذكر نقطتين أخريين قبل تقييم مدى إمكان تبرير التدخل لأغراض إنسانية. أولا يجب أن نضع في الاعتبار عند الحكم على هذه الحجج ما إذا كانت تخاطب الدعوى (الأضعف) بأن الأطراف الخارجية لها الحق في التدخل، أو الدعوى (الأقوى) بأن الأطراف الخارجية عليها التزام بالتدخل. من الواضح أن من الأصعب إثبات الدعوى الأخيرة، الدعوى بأن الأطراف الخارجية عليها التزام بالتدخل. لأنها لا تزعم فقط أن الأطراف الخارجية مسموح لها بالتدخل ولكن أن عليها واجب أن تفعل ذلك. وسوف أركز الاهتمام فيما يأتي على هذه الدعوى

الأقوى، ولكن سألفت النظر إلى الدعوى الأضعف عندما تكون ذات أهمية. ثانيا من المهم أن نؤكد أن التقييم السليم لمسألة ما إذا كنا مع أو ضد التدخل، يجب كذلك أن نأخذ في الاعتبار الأشكال العديدة التي يمكن أن يتخذها التدخل. التدخلات العسكرية ويمكن على سبيل المثال أن تتضمن إنشاء مناطق آمنة أو نشر قوات أو تقديم التدريب والأسلحة. من ناحية أخرى يمكن أن تتضمن التفتيش على الأسلحة وتدمير الأسلحة. إضافة إلى ذلك، وكما ذكرت آنفا، قد يتخذ التدخل أنماطا للقهر غير عسكرية، مثل الحظر الاقتصادي أو العقوبات الاقتصادية أو مراقبة الانتخابات. هذه كلها جميعها أفعال تمارس القهر ضد نظام سياسي آخر أو أعضاء نظام سياسي آخر. ولكن من المهم أن نلاحظ تنوع هذه الأساليب لأن بعض الاعتراضات قد يكون لها قوة ضد بعض أنماط التدخل دون بعضها الآخر.

(٢)

ننتقل الآن إلى مناقشة المسألة المعيارية عما إذا كان التدخل لأغراض إنسانية له مبرر، وبصفة خاصة ما إذا كان الأطراف الخارجية يقع عليها التزام بالتدخل. يعتقد الكثيرون أن التدخل لأغراض إنسانية يكون له في بعض الحالات مبررات. على سبيل المثال يرى الكثيرون أن من الصواب أن تتدخل أطراف خارجية لمنع إحدى الدول من أن ترتكب جريمة الإبادة الجماعية ضد بعض من مواطنيها، أو في حالة انتهاك حقوق الإنسان على نطاق واسع. ولكن على أي أساس يمكن الدفاع عن التدخل؟ ما هي المظالم الداخلية التي يمكن أن تبرر التدخل لأغراض إنسانية؟

وفي اعتقادي أننا لا يمكن أن نفصل الإجابة المكنة على هذا السؤال عن المسائل التي ناقشناها في الفصلين الثالث والرابع. بمعنى أن اعتقادنا بوجود مبرر

للتدخل يعتمد جزئيا على إذا ما كنا نقر مبادئ العدالة الاقتصادية والسياسية والمدنية، ونتفق على ما تقره تلك المبادئ. بعبارة أخرى سيكون من غير الطبيعي أن نعتقد أن الأشخاص لهم حقوق إنسان جوهرية لا تقبل الانتزاع، دون أن يؤثر هذا على حكمنا على شرعية النظام السياسي. ويجب أن نؤكد أن إمكان التبرير الأخلاقي للتدخل يعتمد جزئيا فقط على ما إذا كنا نقبل حقوق الإنسان، لأننا كما سنرى لاحقا قد نقر بحقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية ولكن رغم ذلك نرفض التدخل. الالتزام بحقوق الإنسان ليس كافيا لأن يبرر التدخل لأغراض إنسانية. ولكن هذه النقطة تتفق تماما مع النقطة الأخرى الفضفاضة بدرجة أكبر والتي أريد أن أقولها هنا، بأننا لا يجب أن نفصل مسألة "هل التدخل له مبرر؟" عن مسألة "ما هي المبادئ العالمية للعدالة؟"

أريد فيما يلي أن أفعل شيئين. أولا أن أسوق الحجة على أن معظم (إن لم يكن جميع) المناقشات حول التدخل لأغراض إنسانية، تشترك في أربع مقدمات منطقية شديدة الأهمية، تبرر معا التدخل. الهدف هنا هو أن أطرح الملامح المجردة- الهيكل المجرد- لأي حجة مقنعة للتدخل لأغراض إنسانية. ثانيا أسعى إلى إعطاء الأمثلة وتوضيح هذه المقدمات المنطقية بأن أقدم وأدافع عن حجة للتدخل تعتمد على المبادئ العالمية المساواتية التي دافعت عنها في الفصلين الثالث والرابع. الهدف هنا هو أن استكمل الهيكل النظري، وأن أفصح عما أسعى إلى أن أجعل منه أكثر الحجج قبولا للتدخل لأغراض إنسانية، وأعني تلك التي تتأسس على مبادئ ليبرالية مساواتية عالمية للعدالة التوزيعية والسياسية والمدنية.

١) الحجة العالمية الأساسية. لنبدأ إذا بأول هذه الأهداف. تعتمد الحجة الأساسية للتدخل لأغراض إنسانية على أربعة مزاعم هامة(١٠). أولا يقر مؤيدو التدخل لأغراض إنسانية بدعوى النظرة العالمية (والتي يقول بها باري وبيتز وبوج وآخرون) بأن الأفراد لهم مصالح أخلاقية أو وضع

أخلاقي جدير بالاحترام[١١]. وكما رأينا في الفصلين الثالث والرابع يستخدم البعض مفهوم الحقوق ويؤكدون حقوق الإنسان، مثلا في عدم القتل أو السجن دون محاكمة. البعض الآخر ينحي جانبا مفهوم الحقوق وقد يؤكدون على احتياجات أو مصالح الناس، قائلين بأنه توجد أغراض إنسانية للتدخل عندما يكون للناس احتياجات شديد الوطأة. وأيّا كانت النظرة التي نتبناها، سنجد أن النظرتين معا تشتركان في الالتزام بالقول بأن الأفراد لهم قيمة أخلاقية يجب احترامها ومصالح أخلاقية يجب حمايتها.

ثانيا، وعلى صلة بما تقدم، يطرح أنصار التدخل لأغراض إنسانية دعوى أخرى بأن المؤسسات السياسية لا تكون لها قيمة إلاّ بقدر احترامها لمصالح الناس ومكانتهم الأخلاقية. النظم السياسية ليس لها الحق في أن تمارس السلطة بغض النظر عن رفاهة مواطنيها. ولذلك ليس فقط أن الأفراد لهم مكانة أخلاقية (الافتراض ١): بل إن المؤسسات السياسية، مثل الدول، لا يكون لها قيمة أخلاقية إلا بقدر ما تحترم مصالح الناس. وقد ناقشنا هذه الدعوى في الفصل الخامس. ويمكن لنا أن نشرحها بطرق عديدة. استنادا إلى التحليل الوارد في الفصل الخامس يمكن لنا أن نميز بين شيئين على الأقل ممكنين. (١) يتبنى بعض المنظرين لحقوق الإنسان نظرة وسائلية للمؤسسات السياسية. قائلين بأن النظم السياسية يجب أن تعامل الناس باحترام، ومن ثم لا يكون لها قيمة إلاّ فقط بقدر ما تتصرف بطريقة عادلة وتحترم حقوق الناس. إذا انتهكت هذه الحقوق عندئذ قد يمكن تبرير التدخل الخارجي لتصحيح هذا الوضع. (٢) الذين ينظرون إلى حقوق الإنسان على أنها حقوق جوهرية في ذاتها يقرءون هذه المقدمة المنطقية الثانية قراءة مختلفة. ترى تلك النظرة أن المؤسسات السياسية (مثل الدول أو المؤسسات عابرة القوميات) تعامل الناس باحترام ومن ثم لديها شرعية إذا ما اختار أعضاؤها أو كان من

الممكن أن يختاروا أن تحكمهم تلك المؤسسات. وفقا لهذه النظرة الذاتية الجوهرية (أو التعاقدية) لا تكون النظم السياسية نظما شرعية إلا فقط عندما تحصل على موافقة شعبها[١٢]. ويعبر لوبان تعبيرا واضحا عن هذا الموقف قائلا " وفقا لنظرية العقد يكون المجتمع السياسي شرعيا بموافقة أعضائه (ضمنيا وصراحة)، لذلك يتطلب حقوقا تستمد من حقوق أعضائه. وبذلك تفسّر حقوق المجتمعات السياسية بافتراضين واضحين دون لبس: أن الناس لهم حقوق، وأن هذه الحقوق يمكن أن تنتقل عن طريق موافقة يعطيها الناس بحرية". والأساس الذي تقوم عليه الصيغة الجوهرية والصيغة الوسائلية، رغم الفرق بينهما، هو الافتراض المشترك بأن المؤسسات السياسية لا يكون لها مبرر إلاّ فقط عندما تعامل الناس باحترام. هذه المؤسسات ليست لها قيمة في ذاتها.

ولكن هذين الافتراضين الأولَين لا ينشئان التزاما بالتدخل على أسس إنسانية. لذلك يتطلب هذا الالتزام افتراضا ثالثا، وهو أن حقوق الناس تنشأ عنها التزامات على الآخرين.[١٣]، ومعنى هذا أن الأطراف الخارجية يقع عليها واجب أن تضمن احترام حقوق الآخرين. دون هذا الافتراض الإضافي لا نستطيع أن نقول سوى على أكثر تقدير أن التدخل لأغراض إنسانية مسموح به، أي يوجد حق في التدخل[١٤]. ولكي نقول بأن الناس عليهم التزام بالتدخل، نحتاج إلى افتراض ثالث. وهنا من المناسب أن نلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة، ولكن ليس جميعهم، يمكن أن ينظروا إلى هذه الواجبات على أنها واجبات إيجابية[١٥]. من الاستثناءات بوج الذي يسهم أيضا في هذا الافتراض الثالث، ولكنه يستخدم فكرة الواجبات "السلبية": كما رأينا فيما سبق، في نظره أن الناس عليهم واجب سلبي بألاّ يكونون جزءا من نظام سياسي واجتماعي قهري. ونذكر كذلك أنه يرى أنه نظرا لمدى الاعتماد المتبادل عالميا، على الناس واجب سلبي بألاّ يكونون جزءا من نظام

عالمي تنتهك فيه حقوق بعض الأعضاء، ويترتب على هذا أننا يجب أن نمنع مثل هذه الأفعال[١٦].

رابعا وأخيرا تتوقف قضية التدخل لأغراض إنسانية على افتراض أن التدخل سيحقق أغراضه. ومن الواضح أن هذا الافتراض شديد الأهمية، وإذا ما ثبت أن التدخل لأغراض إنسانية لن ينجح أبدا في تحقيق الغايات الإنسانية المناسبة، لن تكون منه فائدة. وينظر الكثيرون من الذين يلتزمون التزاما عميقا بحماية حقوق الإنسان إلى التدخل لأغراض إنسانية في حذر وتحفظ، لأنهم يتشككون في نجاح مثل هذا التدخل. على سبيل المثال ينتقد اثنان من مفكري النظرة العالمية البارزين، وهما بيتز وبوث، التدخل العسكري بالضبط لهذا السبب.

لنلخص ما قلناه إذا، تزعم النظرة العالمية للتدخل لأغراض إنسانية أن جميع الأشخاص لهم مصالح جوهرية (الافتراض ١)، وأن المؤسسات السياسية لا تكون لها قيمة إلاّ بقدر ما تحترم هذه المصالح (الافتراض ٢). وتزعم كذلك أن الأطراف الخارجية عليها واجب حماية المصالح الجوهرية للناس (الافتراض ٣)، وأن هذا الالتزام يتطلب في بعض الأحيان التدخل الخارجي. لأن هذا التدخل هو الوسيلة فعّالة لحماية مثل هذه المصالح (الافتراض ٤)[١٧].

٢) الحجة العالمية "المساواتية الليبرالية". ما قلناه عاليه لا يعدو أن يكون تفسيرا نظريا مجردا، يحتاج إلى تفاصيل لكي نوضح ما الذي يعنيه، ويقدم لنا توجيهات محددة. لكي نفعل هذا قد يكون من المفيد أن نضيف إلى هذه الحجة النظرية المجردة المبادئ العالمية الليبرالية المساواتية التي دافعنا عنها في الفصول الثالث والرابع والخامس. والآن نناقش سمات الحجة الأساسية للتدخل واحدة بعد الأخرى، بادئين بالافتراض الأساسي، بأن الأفراد لهم مكانة أخلاقية ويجب أن يكونوا موضع احترام. الحجج القائمة على أساس الحق في الحياة الكريمة، والتي

ناقشناها في القسم الثالث من الفصل الرابع، ترى أن احترام الأفراد يعني ضرورة توفير الحقوق السياسية والمدنية الليبرالية، والحقوق في حرية العبادة والضمير والعمل وتكوين الروابط.، إضافة إلى ذلك يؤكد التحليل الذي قمنا به في الفصل الرابع المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. وتتضمن هذه المبادئ توفير الاحتياجات الأساسية وتكافؤ الفرص لجميع الأشخاص، وقواعد التجارة المنصفة، وأهم من ذلك كله إعطاء الأولوية لوضع الذين أقل حظا. ويجب أن نحترم الافتراض النظري بأن الأفراد لهم وضع أخلاقي يجب احترامه. كما يجب التوسع في هذا الافتراض، إن كانت الحجج الواردة في الفصلين الثالث والرابع صحيحة، ليشمل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية الليبرالية المساواتية. من هذه الناحية تختلف هذه الحجة عما يقول به بعض مفكري العالمية الآخرين، مثل تيسون، والذي يدافع عن التدخل لحماية الحقوق السياسية والمدنية ولكن ليس لحماية الحقوق الاقتصادية. النزعة العالمية المساواتية التي دافعنا عنها في مواضع سابقة من هذا الكتاب تحلل وتوضح الدعوى الأولى باحترام الوضع الأخلاقي للأفراد، وأن هذا الاحترام يشمل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية.

ننتقل إلى السمة الثانية للحجة القياسية للتدخل لأغراض إنسانية، حيث يمكن لنا أن نرى، كما ذكرنا في الفصل الخامس، أن المؤسسات السياسية (مثل الدول أو المؤسسات العابرة للقوميات) لا تكون لها قيمة سوى فقط بقدر ما تحترم الأشخاص وتحمي مصالحهم. وهذا يعني في سياق العالمية المساواتية التي فصلنا الحديث عنها في الفصلين الثالث والرابع، أن المؤسسات السياسية لا تكون لها قيمة إلاّ بقدر ما تحترم المصالح الأساسية للناس، وهذا بدوره يتطلب منها أن تحمي الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية للناس (بما في ذلك حقهم في أن يختاروا القوى الاجتماعية التي تؤثر على حقوقهم الأخرى). لن يكون للمؤسسات السياسية قيمة أخلاقية إن لم تحمي حقوق أعضائها.

ننتقل إلى الافتراض التالي، وهو أن النزعة العالمية الليبرالية المساواتية تقيم الحجة على أن جميع الأشخاص عليهم واجب حماية حقوق الإنسان. والنزعة العالمية الليبرالية المساواتية بذلك ترد على ما يقول به أنصار القومية مثل ميللر، بأن واجب حماية حقوق شخص ما يقع أساسا على عاتق زملاء هذا الشخص في المواطنة. على النحو نفسه تفند زعم النزعة الواقعية التي ناقشناها في وقت سابق، بأن الكيانات الخارجية مثل الدول ليس عليها واجب حماية حقوق الإنسان خارج بلادها، وأن هذه الدول ملتزمة فقط بأن تسعى إلى تحقيق المصالح القومية(١٨).

وعندما ننتقل أخيرا إلى الافتراض الرابع، لا تقول النزعة العالمية الليبرالية المساواتية التي شرحناها في موضع سابق شيئا محددا في هذه المسألة. وكما هو الحال في جميع الصيغ المتنوعة للحجة الأساسية، كل ما تقوله هو أنه لا يوجد ما يدعو للتدخل إن كان التدخل لن يحقق نجاحا.

والآن عند جمع هذه الدعاوى الأربع معا يمكن لنا أن نرى صيغة عالمية ليبرالية مساواتية للحجة الأساسية للتدخل لأغراض إنسانية. وهذه تنص على أن الأشخاص لهم حقوق الإنسان السياسية (بما في ذلك الحق في حرية العقيدة والدين والعبادة وتكوين الروابط والاتصالات)، وحقوق الإنسان الاقتصادية (بما في ذلك الحق في الحصول على احتياجاتهم الأساسية وفي تكافؤ فرص). وأكثر من ذلك تقول هذه الحجة أن المؤسسات السياسية- سواء كانت دولا أو كيانات عابرة للقوميات مثل الاتحاد الأوروبي أو مؤسسات عالمية- لا تكون لها قيمة أو فائدة إلا فقط بقدر ما تحمي هذه الحقوق. المؤسسات السياسية لا يكون لها شرعية عندما تفشل في حماية هذه الحقوق. علاوة على ذلك، نظرا لأن جميع الأشخاص عليهم واجب احترام وحماية حقوق الإنسان (الدعوى ٣)، يترتب على هذا أن التدخل له مبرر عندما يستطيع النجاح في حماية هذه الحقوق (الدعوى ٤). في حقيقة الأمر، التدخل ليس فقط جائزا أخلاقيا، بل هو أمر واجب.

وقبل أن ننتقل إلى بحث الحجج المضادة، يجدر بنا أن نعود إلى الملاحظة التي ذكرناها من قبل، بأن كلاً من هاتين الصيغتين للحجة العالمية النظرية المجردة للتدخل، والصيغة الليبرالية المساواتية من الحجة، تؤكد وتوضح الدعوى التي طرحناها في مقدمة هذا الكتاب، وتلك هي أن من الخطأ أن نفصل مسائل (مثل العدالة التوزيعية الدولية) عن مسائل أخرى (التدخل لأغراض إنسانية). وكما يتبين لنا من تحليل الحجة العالمية المساواتية للتدخل، تستند مناقشات التدخل على وصف العدالة السياسية والمدنية (ما هي الحقوق السياسية والمدنية، إن كان هناك لحقوق؟) وعدالة التوزيع (ما هي الحقوق الاقتصادية، إن كان هناك حقوق؟)، والمصدر الذي يعطي للمؤسسات قيمة أخلاقية (متى يكون للمؤسسات مكانة أخلاقية؟).

(٣)

لدى الكثيرين شكوك عميقة حول التدخل لأغراض إنسانية، ويسعى القسم التالي من هذا الفصل إلى إلقاء الضوء على بعض الحجج المضادة الأكثر شيوعا[١٩]. وسنركز الاهتمام بصفة خاصة على أربعة أنماط من الحجج المضادة، وأعني الحجج القائلة بأن التدخل لأغراض إنسانية غير شرعي لأنه (أ) لا يحترم حقوق الناس في أن يحكموا أنفسهم (ب) أنه متعال ومتغطرس (ج) يدمر الاستقرار الدولي (د) نادرا ما يحقق نجاحا. وسنناقش في هذا القسم الزعم (أ) بأن التدخل لا يحترم حق الناس في حكم أنفسهم. ثم نناقش الحجج الثلاث الأخرى في الأقسام الثلاثة التالية[٢٠].

من الحجج الشائعة ضد التدخل الحجة التي تستند إلى حق المجتمع في أن يحكم نفسه. على سبيل المثال بطرح الذين يتعاطفون مع فكرة مجتمع الدول ذات

السيادة صيغة لهذه الحجة، زاعمين أن التدخل يكون عادة خطئًا لأنه يمثل انتهاكًا للاستقلال الذاتي للدولة. ويمكن أن نعثر على أكثر صيغة متشددة لهذه الحجة فيما كتبه كريستيان وولف والذي يؤكد في كتابه Gus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum الحق الجوهري للدولة بأن تكون مستقلة، حتى تستطيع أن تدافع عن عدم التدخل في شؤونها. يقول على سبيل المثال "لا يختلف قانون الأمم في الأصل عن قانون الطبيعة مطبقا على الأمم، والتي تعتبر كأفراد يعيشون في حالة الطبيعة". ويفترض في جميع كتاباته أن الدول مثل الأشخاص، ونظرا لأن الأشخاص يجب احترامهم ككيانات مستقلة، الدول أيضا يجب أن تكون كذلك. ويضيف "نظرا لأن الأمم بطبيعتها ملتزمة بقيود فيما بينها مثلما يلتزم الأفراد بقيود إزاء الآخرين، يجب كذلك على كل أمة أن تحترم حقوق الأمم الأخرى، ومن ثم "ليس لأي حاكم أو لأي دولة الحق في التطفل على شؤون حكومة دولة أخرى".

وقد رأينا القياس الذي تعتمد عليه هذه الحجة في القسم الثاني من الفصل السادس، حيث استخدم هذا القياس للدفاع عن حق الدولة في أن تستخدم القوة دفاعا عن النفس. وكما رأينا حينذاك، ليس من المقبول أن نزعم بأن الدول تقاس على الأشخاص، الدول ليست لها الخصائص الأخلاقية التي تنسب إلى بني البشر. لذلك ليس لدينا سبب لأن نعتقد بأن الدول لها قيمة جوهرية في ذاتها وأنها مثل الأشخاص لها قيمة مستقلة – بغض النظر عن كيفية تعاملها مع حقوق الإنسان. هذا غير مقبول إلى حد كبير ويتعارض حجر الزاوية في هذه الحجة التقليدية تعارضا شديدا مع الإدراك الحدسي. ومن المفيد أن نعطي مزيدا من الاهتمام لبحث هذه النقطة. الحجة التي نناقشها تواجه ثلاث مشكلات. المشكلة الأولى هي أنها يجب أن تثبت أن كيانا معينا يمكن أن تكون له قيمة جوهرية مستقلة عما إذا كان له تأثير على البشر. ولكن حتى لو أمكن إثبات هذا، واستطاع البعض أن يثبتوا أن بعض الكيانات لها قدر من القيمة بغض النظر عن كيفية تأثيرها على البشر،

ستواجه هذه النظرة صعوبة ثانية. إذ عليها أن تثبت حينذاك أن الدول تدخل ضمن هذه الكيانات. قد يقبل البعض أن بعض الكيانات لها قيمة بشكل مستقل عن تأثيراتها على الأشخاص، وذلك مثل الأعمال الفنية والمناظر الطبيعية، ولكن الدول ليست كذلك. ولكن لنفترض أنه أمكن التغلب على هاتين المشكلتين، واستطاع شخص ما أن يثبت أن الدول لها قيمة في ذاتها. هذا لا يثبت موقف وولف من عدم التدخل، لأن هذا يحتاج إلى أن نثبت أن قيمة الدولة تتخطى في أهميتها حقوق الإنسان. من الممكن جدا أن يكون للدول قيمة مستقلة، إلا أن هذا لا يفوق في أهميته إنقاذ حياة الناس من المذابح. لذلك القول بأن التدخل خطأ لأنه لا يتفق مع القيمة الجوهرية الذاتية لاستقلال الدولة، ليس بالقول المعقول ويواجه ثلاث مشكلات عسيرة.

ولكن نجد آراء أخرى تقول بأن التدخل غير مشروع لأنه ينتهك حق الناس في الحكم الذاتي، دون الاعتماد على افتراضات وولف غير المقبولة. على سبيل المثال يعترض بعض الذين يؤكدون القيمة الأخلاقية لحق تقرير المصير على التدخل. لأنه يعتدي على الاستقلال الذاتي للأمم. وعلى نحو مشابه قدم والزر حجة ضد التدخل، يعترض فيها على التدخل بتأكيده لحق الجماعة. ولكن حجة والزر تختلف عن الحجة السابقة، في أنها لا تعطي للدول قيمة أخلاقية مستقلة. بل تستند حجته بدلا من ذلك إلى حقوق "الجماعات"[٢١]. حجة والزر تقوم على زعمين جوهريين. أولا تدافع عما يسميه والزر "وحدة الجماعة"، ويرى أن "فكرة الجماعة تستمد قوتها السياسية والأخلاقية من حق أعضائها من النساء والرجال بأن يعيشوا كأعضاء في جماعة في وقت معين، وأن يعبروا عن ثقافتهم الموروثة عن طريق أشكال سياسية يتفقون عليها فيما بينهم". بعبارة موجزة: الحكم الذاتي المجتمعي أمر مرغوب فيه[٢٢]. ويقول والزر بعد ذلك أن هؤلاء الذين خارج الدولة غير قادرين على أن يحكموا ما إذا كانت تلك الدولة تمثل شكلا من الحكم الذاتي المجتمعي.

ونظرا لأنهم يجهلون الشؤون الداخلية لدولة أخرى يجب عليهم أن يتبنوا افتراضا أخلاقيا ضروريا... وهو وجود "تلاؤم" معين بين المجتمع وحكومته وأن الدولة "مشروعة". الدولة ليست عصابة من الحكام تعمل من أجل مصلحتها، ولكنها شعب يتم حكمه وفقا لتقاليده الخاصة، لذلك وعلى أساس أن وحدة المجتمع ذات قيمة، وعلى أساس أن الكيانات الخارجية يجب عليها أن تفترض أن الدولة تجسد معايير الجماعة، يجب أن تمتنع الكيانات الخارجية عن التدخل. ليس لهذه الكيانات الحق (ناهيك عن أن يكون عليها التزام) في التدخل[٢٣].

ولكن حجة والزر غير مقنعة لعدة أسباب. من المشكلات الخطيرة في هذه الحجة الزعم الثاني بأن الأطراف الخارجية ليست لديها معرفة كاملة تستطيع معها تقييم ما إذا كان هناك "تلاؤم" بين شعب ودولة (وأن كل ما علينا هو أن نفترض وجود تلاؤم). وكما لاحظ الكثيرون هذا الزعم غير مقبول. ومن المؤكد أن بعض الأطراف الخارجية، مثل الأمم المتحدة، يمكن أن تعتمد على بحوثها وأن تدرس البنية الأساسية والقاعدة الاقتصادية الاجتماعية والتقاليد والتاريخ وما إلى ذلك. ومن ثم تصل إلى رأي مبني على معرفة واسعة، عما إذا كان هناك تلاؤم أو لم يكن.

إضافة إلى ذلك في بعض الحالات لا يوجد تماثل بين الدولة والمجتمع، وبعض الدول متعددة القوميات ومتعددة الأعراق ومتعددة الثقافات. ويوجد العديد من الحالات الصارخة لا تكون فيها النخبة السياسية ممثلة لقيم أعضاء المجتمع ككل، ولكن فقط لقسم فرعي منهم. في هذه الحالة سيكون احترام الدولة هو إعطاء حماية لإحدى الجماعات لكي تضطهد الجماعات الأخرى. من الأمثلة الصارخة على هذا جمهورية يوغسلافيا الفيدرالية والتي أُلغيتْ منذ ١٩٨٩ وضع كوسوفا كإقليم له استقلال ذاتي واضطهدت سكان كوسوفا الألبانيين.

إضافة إلى ما تقدم، الفكرة الأساسية في هذه الحجة وهي فكرة "الاستقلال الذاتي الثقافي". ليست على درجة كافية من الدقة لكي تؤدي الغرض منها. لكي

نرى هذا نحتاج إلى أن نسأل "أي مجتمع نعني"؟" تفترض حجة والزر مسبقا أننا نستطيع أن نحدد مجتمعا ما بشكل واضح، ولكن هذا افتراض مضلل وبعيد عن الدقة. في أحوال كثيرة لا يوجد مجتمع محدد بشكل واضح. سنجد اختلافا بين المجتمعات اعتمادا على ما إذا كنا نركز على الدين أو اللغة أو الأصل العرقي وما إلى ذلك. المعايير المختلفة للاستقلال الذاتي للمجتمعات تعطي نتائج مختلفة، وهذه فكرة تهدم فكرة الاستقلال الذاتي للمجتمعات. لهذه الأغراض الثلاثة، فكرة "الوحدة المجتمعية" إذا لا تعطي تأييدا كبيرا لسيادة الدولة ولعدم التدخل(٢٤).

وهكذا لا نجد أيًا من الزعمين بأن التدخل ينتهك حق الناس في أن يحكموا أنفسهم زعما مقنعا.

(٤)

لننتقل إذا إلى مناقشة حجة ثانية ضد التدخل. من الآراء الشائعة الدفاع عن عدم الحق في التدخل على أساس أن التدخل فيه تعال وغطرسة، ويتضمن إعطاء كيان خارجي دور من له القدرة على كل شيء. ويتساءل أصحاب هذا الرأي: ما الذي يعطي لنا السلطة بأن نحدد شؤون أناس آخرين. أليس التدخل نوعا من التعالي؟ أليس كل ما نفعله هو فرض قيمنا على غيرنا من الناس؟

ولكن توجد أربع مشكلات في هذه الحجة. أولا أنها تركز بشكل حصري على وضع القوة التي يمكن أن تقوم بالتدخل، الطرف المتدخل. ولكنها لا تطبق المبدأ الذي تقول به على الكيانات السياسية التي تحكم النظام السياسي موضوع التدخل. السؤال الذي تطرحه هذه الحجة ينطبق على كل حالات ممارسة السلطة. لذلك من الصواب أن نطرح السؤال عن القوة التي تقوم بالتدخل "ما الذي يعطيها الحق في ممارسة سلطة سياسية؟ وهل كل ما تفعله هو فقط فرض قيمها على

شعب ما وإخضاعه لهذه القيم؟" ولكن يمكن لنا بالمثل أن نوجه نفس السؤال للنظم السياسية القائمة. بعبارة أخرى لا يوجد لدينا سبب لأن نفترض أن الأسئلة التي نوجهها تحسب ضد القوة التي تقوم بالتدخل. ولا يجب علينا أن نفترض فقط أن السلطة الحاكمة القائمة لها هي التي لها الحق في أن تحكم. قد يكون ممارسة تلك السلطة للحكم من قبيل التعالي والغطرسة بنفس الدرجة. في واقع الأمر قد تكون تلك السلطة الحاكمة غريبة وأجنبية مثلها مثل القوة التي تتدخل.

ثانيا تصطدم هذه الحجة بخط تفكير مقابل: من المحتم في عالم الاعتماد المتبادل الذي نعيش فيه أن يكون للكيانات الخارجية تأثير على ما يحدث داخل كيان سياسي آخر. لا يوجد أي نظام سياسي في الوقت الحاضر لا يتأثر بما يحدث في العالم الخارجي، وبالتالي دائما ما يكون للكيانات الخارجية تأثيرها.

بعبارة أخرى: الأطراف الخارجية القوية لا تستطيع أن تتجنب أن تلعب دور من له القدرة على التغيير، لأن أيا كان ما ستفعله سيحدث تغييرا (القسم الثاني من الفصل الخامس). عندما نضع هذا في الاعتبار، نجد أن السؤال الذي يطرح نفسه ليس أننا "هل يجب أن نحدث تغييرا؟ وإنما "بافتراض أننا سنحدث تغييرا كيف يجب أن نمارس القوة؟" تكمن قوة الحجة التي طرحناها في القسم الثاني من هذا الفصل في القول بأن الكيانات الخارجية عليها واجب أن تمارس القوة بالتدخل عندما تنشأ أوضاع معينة (بما في ذلك، ضمن الكثير من الأوضاع الأخرى، الانتهاك الجسيم لحقوق الإنسان). ولا يوجد فيما تقوله الحجة التي ناقشناها في هذا القسم ما يهدم هذا المنطق.

ثالثا يمكن أيضا أن نضيف إلى ما تقدم أنه بينما أن التدخل يحمل معه مخاطر (مثل التصرف على نحو به تعال وغطرسة ويرفض الآخرين الذين يتمسكون بقيم مختلفة). كذلك يأتي عدم التدخل بالمخاطر (مثل عدم المبالاة وتبلد

المشاعر). القرار بعدم التدخل في عام ١٩٩٥ عندما قتل الصرب ما يقرب من ٨٠٠٠ مسلم في سربرنيكا يثير دون شك الاتهام بعدم المبالاة.

أخيرا ينبغي أن نلاحظ أن هذه الحجة تفترض أن أحد الأطراف يفرض قيمه على الآخرين، ولكن هذا لا ينطبق إلا في بعض الحالات فقط. على سبيل المثال لا ينطبق في الحالات التي يكون فيها التدخل موضع ترحيب وبدعوة من أحد الأطراف. في مثل هذا الوضع لا توجد علاقة هرمية يملي فيها أحد الأطراف (القوة المتدخلة) على الطرف الآخر (النظام السياسي الذي يحدث فيه التدخل) كيف يرتب أموره. المسألة لا تكون أكثر من مجرد الاستجابة لطلب بالتدخل. بعبارة أخرى يمكن لنا أن نتدخل دون غطرسة أو تعال. ومسألة ما إذا كان التدخل عملا به تعال سيعتمد، جزئيا، على عوامل إجرائية، وذلك مثل كيف يتم الدخل (هل يوجد حوار أو مشاورات مع الشعب في النظام الذي يحدث فيه التدخل). كذلك من المعقول أن نفترض أن المسألة تتوقف أيضا على من الذي يتدخل. وسنناقش هذه المسألة المهمة لاحقا.

ولكن على ضوء الاعتبارات الأربعة التي ناقشناها حتى الآن، ليس من الضروري أن يكون التدخل لأغراض إنسانية مذنبا برذيلتي الغطرسة والتعالي.

(٥)

الآن بعد أن تبين لنا خطأ الحجتين السابقتين ضد التدخل لأغراض إنسانية، ننتقل الآن إلى مناقشة نقد آخر للتدخل. يطرح الكثيرون من المتعاطفين مع فكرة مجتمع الدول حجة ثالثة ضد التدخل. ترى هذه الحجة أهمية وجود نظام دولي مستقر. وتنتقل من هذا إلى القول بأن السماح بالتدخل لأغراض إنسانية (أو الدفاع عن هذا التدخل) يشجع على أنماط أخرى من التدخلات، ومن ثم يقوض النظام

الدولي. لذلك يجب أن نرفض التدخل لأن السماح به من شأنه أن يعرض الاستقرار للخطر. يسوق هذه الحجة عدد من المدافعين البارزين عن "مجتمع الدول" من بينهم بول وناردين وسلاتر وفنسنت[٢٥]. ويعبر جاكسون خاصة بوضوح عن هذه الحجة، ويعارض في كتابه الميثاق العالمي The Global Convent، التدخل لأغراض إنسانية، على أساس أن مثل هذا التدخل يعرض للخطر "النظام والاستقرار الدوليين، والسلام والأمن الدوليين". ويضيف قائلا "في رأيي أن استقرار المجتمع الدولي، وخاصة وحدة القوى العظمي، أكثر أهمية، في الحقيقة أكثر أهمية بكثير من حقوق الأقليات ومن الحماية الإنسانية في يوغسلافيا أو في أي بلد آخر - إن كان علينا أن نختار بين منظومتين للقيم".

وأجد هذه الحجة غير مقنعة. أولا الافتراض العملي الذي تعتمد عليه هذه الحجة، بأن الدفاع عن التدخل سيشجع المزيد من التدخلات وبالتالي يؤدي إلى عدم استقرار النظام العالمي، افتراض غير مقبول. وكما يلاحظ كل من بيتز وماكماهان، حدث العديد من التدخلات التي لم تنطلق منها شرارة تدخلات أخرى، أو التي لم تؤد بأي حال إلى زعزعة استقرار الوضع السياسي العالمي.

ومن الصعب أن نرى. كما يلاحظ ماكمهان، أن التوصل إلى نتيجة حول المبرر الأخلاقي للتدخل يؤدي إلى التأثير على سلوك الدول. ومن الجدير بنا في هذه النقطة أن نميز بين الحجة موضع البحث، وحجة أخرى مختلفة تبدو مشابهة ولكنها مختلفة اختلافا مهما. الحجة التي نبحثها تقول أن التدخل ليس له مبرر أخلاقي لأنه يدمر النظام الدولي. ولكن يجب أن نفرق بين هذا الزعم وزعم آخر كثيرا ما يثار: لا يجب أن يتضمن القانون الدولي حقا قانونيا للتدخل، لأن هذا من شأنه أن يدمر النظام الدولي. هذا الزعم الأخير ليس حول ما إذا كان التدخل صوابا أو خطأ أخلاقيا: بل ما إذا كان يجب أن يكون هناك حق قانوني للتدخل.

سوف أتناول هذا الفرق لاحقا بمزيد من التفصيل في القسم التاسع من هذا الفصل، ولكن من المفيد أن نلفت الانتباه إليه هنا، لأن المخاوف من عدم الاستقرار، تشكل نقدا أكثر قوة لدعوى الحاجة إلى وجود حق قانوني بالتدخل. مما هو لدعوى أن التدخل له مبرر أخلاقي. وبينما من الصعب أن نعرف إن كان التوصل إلى نتيجة أخلاقية حول إمكان تبرير التدخل سوف يؤثر على سلوك الدول، ليس من الصعب أن نرى أن إنشاء حق قانوني بالتدخل قد يؤثر فعلا على سلوك الدول، وأن هذا من الممكن أن يؤدي إلى انهيار النظام الدولي. وأود أن أؤكد أن الدعوى التي أطرحها ليس أن هذه الفرضية العملية صوابا. (في الحقيقة كما نرى في القسم التاسع من هذا الفصل، يمكن لنا أن نتجنب هذه الأخطار). المسألة هي أن هذه الحجة ضد الحق القانوني في التدخل لها مصداقية أكبر من مصداقية الحجة التي نناقشها في هذا القسم، وأن هذه الأخيرة تكتسب قبولا ضمنيا إذا اقترنت بهذا الزعم المشابه لها سطحيا. لهذا السبب ينبغي أن نميز بين الدعويين.

إضافة إلى ذلك، حتى لو أدى التدخل لأغراض إنسانية إلى عدم استقرار، فهذا لن يثبت أن التدخل خطأ. سيحدث هذا فقط إذا أعطينا أهمية فائقة للحفاظ على الوضع الدولي الراهن. لذلك نحتاج إلى أن نعرف ما إذا كان النظام الدولي الراهن جديرا بالمحافظة عليه، أو ما إذا كان يمكن التوصل إلى نظام أفضل. قيمة الاستقرار (بما في ذلك الاستقرار الدولي) تنتج عن قيمة الترتيبات الراهنة. الاحتجاج بالنظام الدولي إذا ليس سببا مقنعا، ويحتاج إلى أن نستكمله بحجة تبين أن النظام الدولي نظام منصف وله شرعية أخلاقية. إضافة إلى أن ذلك سيعني إعطاء الأولوية للاستقرار مكافأة من هم أكثر قوة، الذين إن لم نترك لهم الحرية لأن يفعلوا ما يريدون، ستكون النتيجة عدم استقرار، وهذا يسترضي الأكثر قوة ويحرم الضعفاء الذين لا يستطيعون أن يهددوا الاستقرار. وكما عبر رولز عن هذه النقطة: القول بأن لكل وفقا لقدرته على التهديد (تهديد الاستقرار) ليس مبدأ للعدالة".

الحجج التي تستند إلى أهمية النظام الدولي واستقراره، هي إذا حجج ناقصة وتعتمد على افتراضات مشكوك في صحتها بأن التدخل يشكل خطرا على الاستقرار.

(٦)

ولكن المشكلة في نظر الكثيرين في التدخل لأغراض إنسانية لا تكمن في أن التدخل يتجاهل حقوق الدول ويؤدي إلى الفوضى. بل المشكلة هي أن التدخل، لأسباب عديدة، لا ينجح في تحقيق أغراضه. ولاشك أن هذا هو موقف الذين يتعاطفون مع دعاوى الواقعيين حول إمكانية العمل الأخلاقي الفعّال في المجال الدولي، والذين يتهمون المشروعات الأخلاقية على المستوى الدولي بأنها طوباوية مغرقة في المثالية. قد يقبل البعض الافتراضات الثلاثة في حجة التدخل لأغراض إنسانية، ولكن تكون لديهم شكوك عميقة حول فعالية التدخل لأغراض إنسانية (أي الافتراض الرابع). الذين يعارضون التدخل ليسوا بالضرورة غير مبالين بمحن الآخرين[٢٦]. على سبيل المثال تثير كارولين توماس هذه الحجة العملية، وتشير إلى بعض أمثلة مثل تدخل تنزانيا في أوغندا في ١٨٧٨ و١٩٧٩، وتدخل فيتنام في كمبوديا، وتنتهي من ذلك إلى القول بأن التدخل نادرا ما يحقق الغرض منه. بالإضافة إلى ذلك انتهى تحليل جرى مؤخرا لنشاط قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة إلى إن هذه الأنشطة قد ثبت أساسا أنها لم تنجح في تحقيق الغرض منها. هذه الأمثلة العملية تلقي الشكوك على قضية التدخل لأغراض إنسانية، ولكن قبل أن نقبلها نحتاج إلى أن نستكملها بتفسيرات نظرية، تبين لنا لماذا لا يؤدي التدخل إلى دعم غايات إنسانية. وقد أثيرت عدة أسباب لعدم نجاح التدخل[٢٧].

١) المعرفة. أولا يرى البعض أن الجهات الخارجية لا تكون على درجة كافية من المعرفة بدولة أخرى وبسكان تلك الدولة تسمح لها بأن تتخذ

قرارات صائبة. وتؤيد التجربة في العديد من التدخلات هذا الرأي. على سبيل المثال يذكر جون لويس وجيمس ميول أن تدخل قوات الأمم المتحدة لحفظ السلام في الصومال (UNOSOM) لم يُبْنَ على معلومات صحيحة. ويقولان في هذا الصدد: لم يتم الاستعانة بعدد كاف من المستشارين الخبراء بشؤون الصومال، ولم يحصل المسؤولون في الأمم المتحدة على معرفة كافية بأي حال بالمجتمع الصومالي وثقافته. الفجوة الهائلة بين الأساليب الصومالية التقليدية للتعامل مع الأجانب من ناحية، والتكنولوجيا الأمريكية المتقدمة من ناحية أخرى، شكلت عائقا كبيرا أمام موظفي الأمم المتحدة في تعاملهم مع الصوماليين. من أكثر الأمثلة تصويرا لهذه الحقيقة الطائرات العمودية الأمريكية وهي تسقط منشورات على سكان لهم تقاليد في الاتصالات بالكلمة المسموعة، ومشهور عنهم في القارة الإفريقية مدى تأثرهم بالكلمة المسموعة عبر الإذاعة.

على نحو مشابه تدخل الأمم المتحدة في كمبوديا (السلطة الانتقالية للأمم المتحدة في كمبوديا NNTAC) شابه معلومات خاطئة. على سبيل المثال يلفت ماتس بيردال ومايكل ليفر الانتباه إلى عدم وجود وحدة معلومات استخبارية تتابع تحركات قوات الخمير روج والقوات الفيتنامية الموجودة في كمبوديا. ويضيفان أن السلطة الانتقالية للأمم المتحدة في كمبوديا "كانت في حاجة إلى معرفة وثيقة بثقافة كمبوديا وحساسياتها، ولكن لم تكن هناك أدنى معرفة بالثقافة والحساسيات، وباءت محاولات السلطة المؤقتة للأمم المتحدة في الإدارة والسيطرة على الحكم بفشل ذريع".

رغم ذلك وكما يقول عدد من الباحثين، الافتراض بأن الأطراف الخارجية دائما لا تكون لديها المعرفة الكافية هو إغراق في التعميم. الدول والمؤسسات

الدولية لديها القدرة على أن تمول إعداد تحليلات دقيقة وشاملة للبنية الاقتصادية والثقافية لمجتمع آخر، ولنظامه السياسي وثقافته السياسية. علاوة على ذلك تشير كل الأمثلة التي ذكرناها عاليه إلى مشكلات فنية يمكن تصويبها، ولكنها لا تشير إلى عوائق أساسية أو عميقة تحول دون فهم طبيعة مجتمع آخر.

٢) دوافع غير سليمة. يذكر بعض من عالجوا هذا الموضوع، مثل ستانلي بن وبيرز سببا ثانيا للشك فيما إذا كان التدخل سيؤدي إلى تعزيز الأهداف الإنسانية. يقولان بأن الدول نادرا ما تتصرف انطلاقا من مشاعر الأثرة أو الغيرية، وتقنع بأن تتدخل في العادة لخدمة مصالحها القومية وليس لخدمة الحقوق الجوهرية لشعوب في الخارج. على النحو نفسه يتشكك الواقعيون في دوافع الدول، ومن ثم يتشككون فيما إذا كان من المحتمل أن يوجد أصلا تدخل حقيقي صادق من أجل أغراض إنسانية. يعرب عن هذا الرأي بصفة خاصة شميت:

"عندما تحارب دولة ضد عدوها السياسي باسم الإنسانية، هذه لا تكون حربا من أجل الإنسانية حقيقة، ولكنها حرب تسعى فيها تلك الدولة التي تزعم لنفسها موقفا إنسانيا ضد خصومها في الحرب، تسعى على حساب الخصم، إلى أن تعطي لنفسها صفة إنسانية، بنفس الطريقة التي يسيء البعض بها استخدام السلام والعدالة والتقدم والمدنية، مدعيا أن هذه هي الصفات التي يتحلى بها وينكر أن يكون للعدو شيء منها. مفهوم الإنسانية هو بصفة خاصة أداة أيديولوجية للتوسع الإمبريالي، كما أنه في صورته الإنسانية الأخلاقية وسيلة معروفة للإمبريالية الاقتصادية. وهذا يذكرنا بصيغة معدلة شيئا ما بما قاله برودن: كل من يرفع شعار الإنسانية إنما يفعل ذلك للغش والخداع.

الاتهام إذا هو أن التدخل لأغراض إنسانية ليس أكثر من غطاء للسعي إلى المصلحة الذاتية. ولكن لي أربع ملاحظات على هذه الحجة. أولا وكما يشير

فيكلير، لا تثبت لنا هذه الحجة أن التدخل لا يخدم غايات إنسانية. يمكن أن يكون الحال كذلك إذا افترضنا أن سَعْيَ دولة إلى مصالحها لا يشمل سياسات تخدم في نفس الوقت أغراضا إنسانية (مثل احترام حقوق الإنسان أو منع الجوع). السياسات التي تكون دوافعها جزئيا المصالح القومية، قد يكون لها كذلك نتائج تعود بالنفع على الآخرين. بالإضافة إلى ذلك قد تحصل الدول على مكانة متميزة من خلال أعمال إنسانية. على سبيل المثال قد يسعى زعيم سياسي إلى تعزيز سمعته ومكانته من خلال تحقيق نجاح في سياسة خارجية (مثل المساعدة على تحقيق السلام في الشرق الأوسط).

المشكلة الثانية في هذه الحجة تكمن في أنها أقرب ما تكون إلى الفهم الفج لدوافع الدول. من قبيل المثالية والطوباوية أن نعتقد بأن الدول لا تسعى إلى خدمة مصالحها القومية، ولكن كذلك من غير الواقعي أن نعتقد أنها لا تكون أبدا لديها أي دوافع أخرى، بما في ذلك التزامات أيديولوجية. وعلى ضوء التعريف الذي ذكرته في القسم الأول من هذا الفصل للتدخل لأغراض إنسانية (والذي يعرف التدخلات بأنها لأغراض إنسانية إذا كانت جزئيا نتيجة لدوافع إنسانية)، تنطبق الحجة موضع البحث فقط في حالة الافتراض المغالى فيه بأن الدوافع الوحيدة هي اعتبارات غير أخلاقية. من المؤكد أن الدعوى بأن دوافع الدول هي خدمة مصالحها الخاصة دعوى مقبولة، ولكن الدعوى بأن هذه هي دائما وفقط دوافعها الوحيدة دعوى غير دقيقة.

أضف إلى ذلك أنه ليس من الصحيح أن نصف المصلحة القومية للدولة بشكل منفصل عن المعتقدات الأخلاقية لزعمائها. في نظر الكثيرين أن المصلحة القومية للدولة تجسد مبادئ ومثلا أخلاقية معينة[٢٨]. وبالتالي قد يتضمن سعي الدولة إلى مصلحتها القومية التزاما بالمثل العليا الإنسانية[٢٩]. كذلك من المهم ألا يغيب عن بالنا النقطة التي طرحناها في القسم الأول، بأن التدخلات يمكن أن

تضطلع بها كيانات ليست دولا، لأن هذه الكيانات، على سبيل المثال الأمم المتحدة، تنظر إلى دورها في إطار أخلاقي. وهذا لا يعني الدعوى بأن مثل هذه المؤسسات تعمل فعلا بطريقة حميدة أخلاقيا. ولكن المقصود هو أن نشير إلى أن هذه الكيانات لا تعرّف أهدافها على أساس محايد من حيث القيم، بل تفسر غاياتها في إطار أخلاقي. تنظر مؤسسات الأمم المتحدة على سبيل المثال إلى الأدوار المتعددة التي تقوم بها في إطار مثل عليا معينة، ومن غير الطبيعي أن نفصل بين "مصالحها": و"قيمها".

وجه القصور الرابع في هذه الحجة هو أنها لا تأخذ في الحسبان دوافع الدولة نحو مواطنيها. ومن الصحيح أن الأطراف الخارجية قد تسعى إلى خدمة مصالحها الخاصة، وبالتالي لا تتحمس لمصالح الدول الأخرى، ولكن يجب علينا كذلك أن نلاحظ أن الكثيرين من النخبة السياسية أيضا لا يبدون اهتماما فائقا برفاهية شعوبهم. وهذا بصفة خاصة من المحتمل أن يكون صحيحا في الدول غير الديمقراطية، حيث لا يكون لدى الزعماء السياسيين حافز على احترام حقوق رعاياهم. إضافة إلى ذلك من المحتمل أن يكون الحال كذلك في بلاد تحتوي على أقليات ثقافية وعرقية. في مثل هذه الظروف من قبيل الطوباوية أو الإغراق في المثالية أن نعتقد بأن زعماء الدولة سيهتمون دائما بمصالح شعوبهم أكثر من اهتمام الأطراف الخارجية بهذه المصالح.

القلق حول سياسات القوة هو إذا قلق صحي ومفيد، ولكنه لا يثبت لنا أن التدخل لأغراض إنسانية سيمنى بالضرورة بالفشل.

٣) مقاومة التدخل. حتى لو كانت الأطراف الخارجية لديها المعرفة الكافية المناسبة وتنطلق من دوافع سليمة، قد لا ينجح التدخل لأغراض إنسانية لأسباب أخرى. تتعثر التدخلات أحيانا ليس لسبب سوى لأنها تقابل مقاومة من بعض أعضاء البلد محل التدخل. على سبيل المثال واجهت

عمليات الأمم المتحدة في الصومال **UNISOM** مقاومة كبيرة من الصوماليين بمجرد أن بدأ الأدميرال هاو في مطاردة الفريق عيديد. كذلك ما حدث في كمبوديا، إذ عمل المسؤولون والوزراء في كمبوديا عامدين على عرقلة مهمة السلطة الانتقالية التابعة للأمم المتحدة **UNTAC**. وكان من المستحيل على هذه السلطة أن "تعمل كشريك مع جميع البنيات الإدارية القائمة المسؤولة عن الأمن العام، وفقا لما نصت عليه خطة التنفيذ.

هذا الاعتبار الثالث المتعلق بمقاومة التدخل، اعتبار به قدر كبير من القوة ولا يجب أن نستخف به. ولكنه مثل النقاط السابقة لا يمثل عقبة كئوداً أمام التدخل لأغراض إنسانية. أولا يجب أن نلاحظ أن الأطراف الخارجية في بعض الأحيان توجه لها الدعوة للمساعدة على حل إحدى المشكلات. ومن ثم لا توجد مقاومة تذكر للتدخل. وربما يكون تدخل الأمم المتحدة في السلفادور مثالا جيدا على هذه الحالة: وافق الطرفان في الحرب الأهلية على تدخل الأمم المتحدة. ثانيا، حتى عندما تكون هناك مقاومة محلية للتدخل (مثلا من جانب دولة استبدادية) لن تكون هذه بالضرورة أكثر قوة من السلطة التي تتدخل. ومن الواضح أن كثيرا ما يحدث أن توقع قوى محلية صغيرة الهزيمة بقوات التدخل، وكثيرا ما اكتسبت قوات التدخل التابعة لأطراف خارجية سمعة سيئة لسوء تقديرها لقوة المقاومة. ولكن ليس لدينا سبب لأن نفترض أن هؤلاء الذين يقاومون التدخل سيثبتون في جميع الحالات أنهم أكثر قوة من القائمين بالتدخل[٣٠]. مجمل القول إذا: التدخلات لن تواجه دائما مقاومة، وعندما تواجه مقاومة لا يكون القائمون بالمقاومة دائما على درجة كافية من القوة لإعاقة نجاح التدخل. الاعتبار الثالث إذا لا يثبت أن التدخل سيكون دائما عملا عقيما.

٤) اعتبارات جون ستيوارت مل. يطرح مل سببا آخر للنظرة المتشككة في نجاح التدخل لأغراض إنسانية. يقول إن التدخلات الخارجية نادرا ما تحقق نجاحا في الأمد الطويل(٣١). ويرى أن النظام السياسي سيكون قابلا للحياة فقط إذا التزم به الناس، وأن الناس ستلتزم بالنظام السياسي فقط إذا كانوا هم (وليس جهة خارجية) الذين حاربوا من أجله. لذلك لن تنجح الأطراف الخارجية في تحقيق استقرار طويل الأمد. وكما يقول مل " إن كان شعب... لا يعطي قيمة لحريته بدرجة تكفي لأن يحارب من أجلها، ولأن يحافظ عليها ضد أي قوة قد تحشد ضدها في بلده، حتى من جانب الذين يسيطرون على المال العام، سيكون السؤال فقط هو كم من السنين والشهور سيظل فيها هذا الشعب في أغلال العبودية". ويقول أيضا "الكارثة إذا، إن لم يكن لديهم حب للحرية كاف لأن يستطيعوا انتزاعها من الطغاة المحليين، عندئذ الحرية التي تمنح لهم بأيد أخرى غير أيديهم، لن يكون بها شيئا من الحقيقة، ولن يكتب لها الدوام. لذلك حتى وإن كان للكيانات الخارجية المعرفة والدوافع والقدرة على التغلب على المقاومة، لن ينجح التدخل في تحقيق أهدافه."(٣٢).

ومل على حق في القول بأن النظام السياسي لا يستطيع النجاح سوى فقط عندما يقره الشعب. إلا أن هذا لا يبرر رفض التدخل كلية وفي جميع الحالات. الخطأ الرئيسي في هذه الحجة هي أنه ليس من الصواب القول بأن الذين لديهم القدرة على أن يهزموا الطغاة (دون مساعدة خارجية) هم فقط الملتزمون برؤية سياسية. قد يكون الناس ملتزمين التزاما تاما بمثل عليا سياسية (لديهم "حب للحرية") ولكنهم على درجة كبيرة من الضعف لأنهم محرومون من الموارد والقوة التي تمكنهم من التغلب على حاكم مستبد (ليسوا قادرين على أن "ينتزعوا" السلطة من "الطغاة في بلدهم"). وينبغي ألا نخلط بين عدم القدرة على القتال وعدم الرغبة في القتال. تتجاهل حجة مل احتمال أن يكون هؤلاء الناس راغبين في القتال

ولكنهم ليست لديهم القدرة على الإطاحة بحكام طغاة دون مساعدة خارجية. لـذلك يمكن لنا أن نقر النقطة الرئيسية عند مل- أن الناس يجـب أن يكونـوا ملتـزمين برؤيتهم السياسية التزاما يكفي لأن يحاربوا من أجلها - وفي الوقت نفـسه نؤيـد كذلك التدخل لأغراض إنسانية. قد يكون شعب ما، على سبيل المثال، ملتزما برؤية سياسيـة ولكنه يحتاج أيضا إلـى مـساعدة أطـراف خارجيـة علـى تحقيـق أهـدافه السياسية.

بصفة عامة إذا، كل من الاعتبارات الأربعة التـي أثيـرت ضـد التـدخل لأغراض إنسانية اعتبارات قوية. ولكن لا يثبت أي من هذه الاعتبارات - سـواء بمفرده أو مع الاعتبارات الأخرى- أن التدخل لن يحقق نجاحا أبدا. الـذي نحتـاج إليه هو نظرة حذرة مستنيرة، بدلا من أن ترفض التدخل رفضا باتـا، تأخـذ فـي الحسبان هذه العوامل المهمة وتحلل الظروف التي يحقق فيها التدخل نجاحا.

أمامنا أربع نقاط أخرى جديرة بأن نضعها في الاعتبار. أولا عنـد تقـويم نجاح التدخل في تحقيق أهداف إنسانية من المهم أن نقارن بين التدخل والخيـارات الأخرى (بما فيها خيار عدم التدخل) في تحقيق نفس هذه الأهداف. لننظـر علـى سبيل المثال في التدخل العسكري، الذي لا يؤدي إلى إنهاء صراع عسكري ولكنـه يقلل من الخسائر في الأرواح بأكثر مما تفعل سياسة عدم التدخل. في مثـل هـذه الظروف من غير المقبول أن ننتقد التدخل لأغراض إنسانية بأنـه "غيـر نـاجح"، عندما يكون أكثر "نجاحا" في تحقيق أغراض إنسانية من انتهاج أي سـبيل آخـر. التدخل هنا لا يحقق أغراضه "بشكل مطلق" ولكن "نسبيا"، بالمقارنة مع الخيـارات الأخرى المتاحة، هو أكثر الخيارات نجاحا، وإذا كان اهتمامنا هو أن نعزز غايات إنسانية، سيكون هذا المعيار (أي النجاح النسبي) هو المعيار الذي يجب أن نتبناه.

ثانيا، عند النظر فيما إذا كانت التدخل (أو عدم التدخل) هو أفضل ما يخـدم المثل الإنسانية، يجب أن نأخذ في الاعتبار ليس فقط الحالات التي لم يخـدم فيهـا

التدخل الأغراض المطلوبة، ولكن أيضا التي تم فيها تبني سياسة عدم التدخل، وأدى عدم التدخل إلى معاناة وخسائر في الأرواح. يميل الناس إلى التركيز على حالات التدخل التي لا تنجح (سواء مطلقا أو نسبيا) في تحقيق أهداف إنسانية، ولكن يجب عليهم كذلك أن ينظروا في الحالات التي لم يحدث فيها تدخل، وأدى عدم التدخل هذا إلى الفشل في تحقيق غايات إنسانية، سواء كان فشلا مطلقا أو نسبيا. من الأمثلة على هذا الوضع قرار الأمم المتحدة بعدم التدخل بشكل فعال في رواندا عام ١٩٩٤، حيث قتل مليون شخص في غضون مائة يوم. بعبارة أخرى ينبغي أن نضع في الاعتبار الخير الذي ضحينا به (من حيث تحقيق أغراض إنسانية) بانتهاج سياسة عدم التدخل.

يشير كل من هذين العاملين إلى الطرق التي يمكن بها تشويه حكمنا على نجاح التدخل لأغراض إنسانية، والتي يمكن فيها أن نرفض مخطئين التدخل عندما يكون أكثر الخيارات المتاحة نجاحا، وألاّ ندرك أن نقد فعالية التدخل لا يكون مقبولا إلا عندما يأخذ شكل المقارنة بين النتائج، عما إذا كان التدخل أو عدم التدخل هو أفضل ما يخدم حقوق الناس(وهذه سياسة تتفق مع "نظام الحقوق كهدف" التي أشرنا إلى الدفاع عنها في الفصل السادس (القسم الثامن).

هذه النقطة الثانية التي ذكرناها عاليه تبرز نقطة مهمة ثالثة يجب ألا نهملها، وأعني أن عاملين من العوامل التي تساق عن السبب في إمكان فشل التدخلات، قد ينطبقان كذلك وبشكل قوى على عدم التدخل. أي أن يبين هذان العاملان لنا أن سياسة عدم التدخل في كثير من الأحيان تكون سياسة فاشلة. لنرى هذا دعنا ننظر في هذا التفسير المنطقي. أولا وكما سبق أن رأينا للتو، جميع الحجج التي ناقشناها في هذا القسم تعتمد على النتائج (تقول بأن التدخل يؤدي إلى نتائج غير ناجحة). الدعوى بأن التدخلات لا تؤدي في واقع الأمر إلى إنقاذ الأرواح تستند إلى أهمية النتائج كمعيار أخلاقي. على النحو نفسه عند الدفاع عن عدم التدخل ستكون

الدعوى هي أن عدم التدخل يؤدي إلى نتائج أفضل. عندما نأخذ هذا في الاعتبار، يجب أن نلاحظ أيضا أن النتائج السيئة قد تنتج عن عدم اتخاذ أي إجراء. التقاعس عن اتخاذ إجراء قد يؤدي أيضا إلى نتائج سيئة مثلما يمكن أن يحدث نتيجة لاتخاذ إجراءات معينة. أضف إلى ذلك- وهذه هي النقطة المهمة- العاملان الأولان اللذان يطرحان ضد سياسة التدخل ينطبقان أيضا وبنفس الدرجة على سياسة عدم التدخل. بصفة خاصة قد يؤديان إلى عدم التدخل في حالات كان يمكن أن يؤدي التدخل فيها إلى تحقيق أغراض إنسانية مهمة. ننظر في العامل الأول:الجهل. في الحقيقة هذا يمكن أن يؤدي بالقوة المتدخلة إلى التخبط أو إلى خطأ واضح، ومن ثم تفشل ولكن هذا قد يؤدي بالكيانات الخارجية إلى عدم التدخل (لا يعرفون مدى سوء الأحوال)، وبالتالي لا تتدخل في حالات كانت لديها القدرة فيها على حماية الحقوق. وبهذا يساهم عامل الجهل في إتباع سياسة عدم التدخل، والتي تفشل من الناحية الإنسانية. وهكذا يؤدي عدم التدخل إلى خسائر في الأرواح، أرواح كان يمكن إنقاذها لولا جهل الأطراف الخارجية. لننظر كذلك في العامل الثاني:المصلحة الذاتية. مرة أخرى أيضا يمكن أن تؤدي المصالح الذاتية إلى فشل التدخلات لأغراض إنسانية، ولكن أيضا يمكن أن يحدث الفشل نتيجة لعدم التدخل، أي إلى حالات كانت فيها إحدى الدول أو المؤسسات الدولية قادرة على المساعدة، ولكنها فضلت أن تقف مكتوفة الأيدي انطلاقا من مصلحتها الخاصة. مرة أخرى إذا قد يؤدي هذا الوضع إلى خسائر في الأرواح، أرواح كان من الممكن إنقاذها لولا عامل المصلحة الذاتية. النقطة الأساسية إذا هي أن من وجهة النظر النتائجية (العبرة بالنتائج) التي يتبناها الناقدون للتدخل، الاستناد إلى الجهل وإلى المصلحة الذاتية، سلاح ذو حدين. كلا العاملان قد يؤديان إلى عدم نجاح التدخل وكذلك إلى عدم نجاح عدم التدخل. عادة يحدث تجاهل لهذه النقطة، ولكنها نقطة مهمة ويجب أن نأخذها في الاعتبار عند تقويم مخاطر التدخل ومخاطر عدم التدخل.

أخيرا وفي ضوء المشكلات التي تواجهها التدخلات في العادة، يحتاج الأمر إلى تحليل الأوضاع التي يرجح أن ينجح فيها التدخل. وبدلا من تركيز الاهتمام بشكل حصري على مسألة "هل يمكن للتدخل أن ينجح؟" سيكون من المفيد أن نناقش مسائل مثل " في أي الأوضاع يمكن للتدخل أن يحقق نجاحا؟" وكذلك "كيف يمكن أن نجعل التدخل أكثر نجاحا؟". وربما يكون السؤال "هل تنجح التدخلات؟ سؤالا في غير موضعه، لأننا كما سبق أن رأينا من تحليلنا للأسباب الأربعة التي أشرنا إليها احتمال فشل التدخل، أن الإجابة على هذا السؤال هي أنه لا يوجد سبب جوهري يفسر السبب في عدم نجاح التدخل في بعض الحالات في تحقيق الغرض منه. على هذا الأساس ربما يكون السؤال الأكثر ملائمة هو "متى تتوفر أكثر الاحتمالات بأن تحقق التدخلات الغرض منها؟ (وهو موضوع ناقشه مونك وكومار). لكي نوضح هذه النقطة ننظر في عامل مهم، وأعني أن يكون الطرف القائم بالتدخل متماسكا وجسن التنظيم. الأمر المثير للدهشة هو أن هذا الشرط لم يكن موجودا في أحوال كثيرة، وأن العديد من التدخلات (بما في ذلك تدخل الأمم المتحدة في الصومال وفي كمبوديا) كانت سيئة التنظيم دون سلطة موحدة واسعة الاختصاصات. ويرى لويس وميرول على سبيل المثال في تحليلهما لفشل تدخل الأمم المتحدة في الصومال، أن الفشل يرجع إلى خلافات بين الأمين العام للأمم المتحدة والولايات المتحدة حول كيفية تكوين **UNOSOM**. بالإضافة إلى ذلك كانت الولايات المتحدة نفسها منقسمة داخليا، حيث كان البيت الأبيض والبنتاجون يعارضان موقف مكتب الإغاثة من الكوارث. كذلك لم يكن هناك تنسيق للمواقف عند التدخل في كمبوديا. ويقول برديال وليفر على سبيل المثال أن قوة الشرطة في السلطة المؤقتة التابعة للأمم المتحدة في كمبوديا **UNTAC** تكونت من أشخاص من ٣٠ قوات شرطة من جميع أنحاء العالم، وأن عدة كتائب وصلت إلى كمبوديا دون أن يكون لديها أدنى معرفة باللغتين الإنجليزية والفرنسية. ولم يكن منهم من يستطيع أن يتحدث لغة الخمير سوى القلائل. ويضيفان أيضا أن "الافتقار إلى التنسيق بين المدنيين والعسكريين، بصفة خاصة، ظل مشكلة طوال فترة

العمليات بأكملها" ويضيفان أيضا أن "عدم وجود تسلسل قيادات واضح وبعيد عن الغموض والالتباس داخل UNTAC، إضافة إلى عدم التنسيق بين الأمانة العامة للأمم المتحدة في نيويورك ومسرح أعمال UNTAC، أدى إلى فقد الكفاءة التشغيلية.

(٧)

بعد أن حللنا الأسباب لتبرير التدخل لأغراض إنسانية، وكذلك الانتقادات التي تعترض على التدخل، ووجدنا أنه لا يوجد من بين الاعتراضات ما يبرر الرفض البات القاطع لهذه التدخلات، من المهم أن نناقش متى يكون التدخل له مبرر[٣٣]. إذا كان التدخل لأغراض إنسانية له مبرر، كما تؤكد الحجة الواردة في القسم الثاني من هذا الفصل، نحتاج إلى أن نعرف ما هي الظروف التي يمكن لها أن تبرر هذا التدخل. وقد طرحت العديد من المقترحات في هذا الصدد.

نظرا لأهمية مناقشة والزر للتدخل، من المناسب أن نبدأ بتفسيره لمتى يكون التدخل مشروعا. يرى والزر أن التدخل له مبررات في ثلاثة ظروف:

١) "عندما تعيش عدة مجتمعات سياسية في دولة ما، في إمبراطورية أو دولة متعددة القوميات، ويكون واحدا من مجتمعاتها أو من القوميات التي تتكون منها في حالة ثورة فعلية، يمكن للدول الأجنبية أن تأتي لمساعدة المتمردين"

٢) "عندما تنشب حرب أهلية داخل مجتمع واحد، وعندما تتدخل دولة خارجية تأييدا لهذا الجانب أو ذاك، يكون من حق الدول الأخرى أن تتدخل لتأييد الجانب الآخر"

٣) "يمكن تبرير التدخل في أي وقت تمارس فيه أي حكومة المذابح أو الاستعباد لمواطنيها أو رعاياها."

ولكن كل من هذه الظروف يفتح الباب أمام تساؤلات ويحتاج إلى إعادة نظر. لنأخذ الظرف الأول، ليس من الواضح لماذا نسمح دائما لأطراف خارجية بأن تأتي لمساعدة أقلية قومية متمردة. ألا يعتمد الموقف على إذا ما كان لهذه القومية قضية عادلة تبرر التمرد؟ لنفترض أن هذه القومية تلقى معاملة منصفة، لماذا يكون مساعدة المتمردين له مبرر؟

الظرف الثاني كذلك موضع شك. هذا الظرف، مثلما هو الحال في الظرف الأول، يتجاهل ما إذا كان المتمردون لديهم مبرر أخلاقي. من الغريب أن نزعم أننا يجوز لنا دائما أن نتدخل لمساعدة أحد الجانبين إذا كان الجانب الآخر يحصل بالفعل على مساعدات. من المؤكد أن التدخل أو عدم التدخل لمساعدة أحد أطراف الصراع يجب أن يتوقف جزئيا على الشرعية الأخلاقية لهذا الطرف. من المهم إن كان أحد أطراف الصراع هم الخمير روج مثلا أو أقلية مضطهدة تحاول أن تحمي حقوقها الأساسية.

أخيرا نستطيع كذلك أن ننقد الظرف الثالث. هذا الظرف هو أكثر الظروف التي يذكرها والزر قابلية للقبول، ولكن من المنطقي أن نسأل لماذا يبرر والزر التدخل فقط عندما يعاني الناس من المذابح أو العبودية – لماذا لا نضيف "الاغتيال السياسي والتعذيب"؟ ولماذا لا نبرر التدخل عندما لا يكون لديهم ما يأكلون؟

متى إذا يكون التدخل لأغراض إنسانية مشروعا؟ للإجابة على هذا السؤال من المهم أن نطرح ملاحظتين تمهيديتين. أولا، التفسير المقنع لمتى يكون التدخل لأغراض إنسانية مشروعا يجب أن يكون متفقا مع مبرر التدخل. الإجابة على السؤال: لماذا يكون التدخل لأغراض إنسانية مشروعا (إن كان كذلك) هي التي تتحدد على أساسها الإجابة على السؤال: متى يكون التدخل له مبررات. إجابتنا على السؤال عن متى يكون التدخل مشروعا يجب إذا أن يستند إلى تبرير التدخل الذي تحدثنا عنه في القسم الثاني. ثانيا، عندما نضع الشروط التي يكون فيها

التدخل لأغراض إنسانية مناسبا، من المفيد أن نضع في الاعتبار مبادئ الحرب المشروعة التي ناقشناها في الفصل السابق. وكما يقول مونا فكسيدال ودان سميث، نادرا ما ترتبط المناقشات حول التدخل لأغراض إنسانية بفكرة الحرب المشروعة، ويضيفان أيضا أن هذا التجاهل يبعث على قدر من الدهشة. ولكن نظرا لأن التدخل لأغراض إنسانية يتضمن في أحوال كثيرة عملا عسكريا، من الطبيعي أن نتوقع أن تكون المبادئ التي تحكم العمل العسكري، للرد على مظالم الداخلية، متفقة منطقيا مع المبادئ التي تحكم العمل العسكري للتعامل مع المظالم الخارجية (الحرب المشروعة). ويجب بطبيعة الحال أن نلاحظ بالإضافة إلى هذا، أن التدخل لأغراض إنسانية لا يحتاج إلى أن يتخذ شكل العمل العسكري، ولذلك لن يكون هناك بالضرورة تطابق كامل. رغم ذلك من الطبيعي أن نتوقع أن يكون تفسير الوضع في الحالتين متوافقا ويشمل نقاطا مشتركة[٣٤]. لذلك تسعى المناقشة التالية إلى الربط بين المبادئ التي توصلنا إليها والمبادئ التي تحكم شن الحرب المشروعة، ونتذكر أن هذه المبادئ هي:

١) وجود قضية عادلة

٢) مبدأ التناسبية

٣) التفكير في الإجراءات الأقل إحداثا للضرر

٤) وجود فرصة معقولة في تحقيق الأغراض

٥) وجود سلطة شرعية[٣٥].

أخذا لهذين النقطتين المنهجيتين في الاعتبار، نستطيع الآن أن نضع قائمة بالظروف التي يكون فيها التدخل لأغراض إنسانية له مبرر. التدخل لأغراض إنسانية يكون مشروعا:

(١*) عندما ينتهك نظام سياسي حقوق الإنسان، وهذه تشمل الحق في مستوى معيشة لائق، بالإضافة إلى الحق في عدم التعذيب أو القتل أو السجن ظلما أو الاستعباد (وجود قضية عادلة)[٣٦].

وهذا مبدأ واضح ولا يحتاج إلى مزيد من التعليق[٣٧].

والمبدأ الثاني الذي يجب توافره لتبرير التدخل لأغراض إنسانية هو

(٢*) أن يكون التدخل استجابة متناسبة: وهذا يعني أن التكلفة التي تترتب على التدخل ليست غير متناسبة مع المظالم الداخلية الذي يفترض أن يتعامل معها (مبدأ التناسبية)[٣٨]

ونحتاج هنا إلى مزيد من التوضيح. يترتب على التدخل نوعان (على الأقل) من التكلفة. أولا التكلفة على الناس في النظام السياسي الذي يكون محلا للتدخل. وتشمل هذه التكلفة في حالة التدخل المسلح موت الجنود أو المدنيين الذين يقاومون التدخل. وتدخل ضمن التكلفة كذلك حالات أدى فيها التدخل بالحكومات التي تتعرض للهجوم إلى أن تزيد ضراوة ما تمارسه من قهر (يزعم البعض أن هذا حدث في كوسوفو). ثانيا، لا يجب أن نتجاهل التكلفة على طرف ثالث. يجب أن نضع ضمن حساباتنا حالات أدى فيها التدخل إلى نتائج مؤذية لطرف ثالث. لنفترض على سبيل المثال أن التدخل لأغراض إنسانية أدى إلى عدم الاستقرار في بلد مجاور ينتهج سياسة عادلة[٣٩]. مبدأ التناسبية يجب أن يدخل في حساباته مثل هذه التكلفة، وأن ينص على أن التدخل لأغراض إنسانية لا يكون له مبرر إلا فقط إذا كانت الفوائد التي تترتب على التدخل تزيد على التكلفة (بما في ذلك التكلفة على أعضاء الدولة التي يقع فيها التدخل وعلى غيرهم)[٤٠].

المبدأ الثالث الذي ينتج عن الحجة العالمية وهو

(٣*) لا يجوز اللجوء إلى التدخل (العسكري وغير العسكري) إلاّ بعد النظر في خيارات أخرى أقل بشاعة (مبدأ أقل الخيارات بشاعة).

يجب ألاّ نلجأ إلى التدخل (العسكري أو غير العسكري)، إلاّ بعد أن ندرس الدراسة الكافية الوسائل الأخرى الأقل بشاعة لتحقيق النتائج المطلوبة. ويجدر بنا هنا أن ندلي بأربع تعليقات إضافية. أولا وفقا للمبدأ (٣*) يجب ألا نلجأ إلى التدخل إلا بعد أن نستطلع أولا وسائل أخرى أقل بشاعة، ولكن هذا لا يتطلب بالضرورة أن نضع هذه الخيارات الأخرى موضع التنفيذ، ولا نتدخل إلاّ فقط عندما يثبت أن هذه الخيارات لا تحقق الغرض منها. قد يتطلب الأمر هذا في بعض الأحيان، ولكن إذا كان هناك دليل دامغ للاعتقاد بأن أي خيار آخر أقل شدة لن ينجح، عندئذ سيكون من الخطأ وعدم تقدير المسؤولية أن نلجأ إلى ذلك الخيار رغم علمنا بأنه عقيم[٤١]. ثانيا من المفيد أن نعود إلى مناقشتنا السابقة (٥) و(٥أ) في الفصل السادس. وكما رأينا حينذاك المبدأ التقليدي بأن العمل العسكري يجب أن يكون الملاذ الأخير (المبدأ {٥} مبدأ الملاذ الأخير) يعتمد على مبدأ أخلاقي أساسي، وأعني أنه لا يجوز اللجوء إلى الحرب إلا بعد أن ندرس الإجراءات الأقل بشاعة (المبدأ {٥أ} مبدأ الخيار الأقل بشاعة). نستطيع الآن أن نرى صلة هذا التمييز وأهميته ، لأنه من الممكن أن نقول بأن بعض أنماط التدخل غير العسكري تكون في واقع الأمر أشد بشاعة من التدخل العسكري. وفي الحالات التي لا تكون فيها الحرب أفضل الخيارات، عندئذ يجب ألا تعتبر الحرب هي الملاذ الأخير، ولكن يجب بطبيعة الحال أن ينظر إليها على أنها خيار أفضل من أي شيء ضار أكثر منها بشاعة. من الأمثلة التوضيحية لهذه النقطة مسألة المقاطعة الاقتصادية: هذه يمكن أن تستمر سنوات عديدة وأن تؤدي إلى خسائر في الأرواح أكثر مما ينتج عن التدخل العسكري[٤٢]. في مثل هذه الظروف يجب ألاّ نعتبر أن التدخل العسكري هو الملاذ الأخير: بل يجب أن نعتبر العقوبات كذلك. بطبيعة الحال في الكثير جدا من الحالات يكون استخدام القوة العسكرية هو أسوأ الخيارات. ولكن النقطة المهمة هنا هي أنه كثيرا ما يكون الأمر كذلك، ولكن لا يوجد سبب سابق على التجربة يدعو للاعتقاد بأن القوة العسكرية هي دائما أسوأ الخيارات المتاحة.

النقطة الثالثة هي أننا يجب أن نلاحظ أن هناك جانبين لمبدأ أقل الخيارات بشاعة- ربما نسميهما الجانب الداخلي والجانب الخارجي. الجانب الخارجي يقارن بين عدم التدخل والتدخل، ويفضل التدخل فقط إذا كان التدخل خيارا أقل بشاعة. الجانب الداخلي يقارن بين عدة أنواع من التدخل (مثل استخدام العقوبات وإرسال القوات وفرض تفتيش على الأسلحة)، ويوصي بنوع (أو بأنواع) من إجراءات التدخل تكون هي الخيار أو الخيارات الأقل بشاعة. لكي نستوفي المبدأ (٣*) يجب أن يكون شكل التدخل الذي نتبناه هو أنه خيار أقل بشاعة من كل من أفعال عدم التدخل (الجانب الخارجي) وكذلك أفعال التدخل البديلة (الجانب الداخلي).

وأخيرًا ينبغي أن نلاحظ ما سميته "بشاعة" الخيارات المختلفة دون أن أوضح ما هو المقياس الذي نستخدمه لقياس "البشاعة". ولا يتسع المجال هنا لمناقشة مستفيضة لهذه النقطة. ولكنني أعتقد أننا يمكن أن نقول أن أي تفسير معقول يجب أن يشمل ثلاثة عناصر. أولا يجب أن يأخذ في الاعتبار طبيعة انتهاكات الحقوق. أي تقويم الأهمية أو الدلالة الأخلاقية للحقوق التي حدث انتهاكها. ويجب أن يأخذ في الاعتبار كذلك عدد الانتهاكات التي وقعت. كم عدد انتهاكات الحقوق؟ ثالثا يجب أن يأخذ في الاعتبار من هم الذين انتهكت حقوقهم. هل هي حقوق المحاربين أو غير المحاربين؟ على أساس هذه الاعتبارات الثلاثة المختلفة، سيتطلب تطبيق مبدأ أقل الخيارات بشاعة حكما تقديريا شديد الأهمية[٤٣].

وعندما نعود إلى التبرير العقلاني المعياري للتدخل لأغراض إنسانية يمكن لنا أيضا أن نستنتج مبدأ رابعا، وهو:

(٤*) أن توجد فرصة معقولة لأن ينجح التدخل (فرصة معقولة لأن يحقق أغراضه)[٤٤].

وهذا مبدأ واضح، إلا أن شرح ما يتطلبه هذا المبدأ أكثر تعقيدا مما قد يبدو للوهلة الأولى. أولا كما رأينا سابقا (القسم الرابع) نحتاج إلى التزام الدقة عند تحديد

ما نعنيه بعبارة "يحقق أغراضه". ثانيا، لكي نعبر عن هذا المبدأ على نحو أكثر تحديدا سنحتاج إلى أن نوضح ما الذي نعنيه بقولنا فرصة "معقولة" ليحقق أغراضه. هل يعني هذا أن ينجح بنسبة ٥٠ في المائة؟ أو ٦٠% أو نسبة أخرى؟[٤٥]

ويجب كذلك أن نضيف مبدأ خامسا، وهو:

(٥*) أن يكون التدخل مرخصا به من كيان شرعي (مبدأ السلطة الشرعية). وهذا المبدأ يحتاج أيضا إلى قدر من الإيضاح. الكثير من التفسيرات للتدخل لأغراض إنسانية لا تعالج مسألة من الذي يجب أن يقوم بالتدخل لأغراض إنسانية. ولكننا يمكن أن نقول بأن التدخلات تكون مشروعة فقط إذا رخص بها كيان شرعي. وتوجد العديد من الاعتبارات التي تؤيد هذا الرأي. كما رأينا فيما سبق في هذا الفصل (القسم الرابع) يستند جانب كبير من الاعتراض على التدخل لأغراض إنسانية على هذا المبدأ، ويطرح السؤال التالي: "من الذي يعطيك الحق في التدخل؟" ثانيا يوجد تمييز مهم بين الاعتقاد من ناحية بأن مبدأ ما عادل ويجب تنفيذه قهرا، والاعتقاد من ناحية أخرى بأننا "نحن" بالتالي لدينا السلطة لننفذ هذا المبدأ قهرا. لنفكر في مثال محلي: لنفترض أن أحد الأشخاص لا يسدد قرضا حصل عليه. الآن نعتقد أنه يجب، مع تساوي جميع الأمور الأخرى، أن يتم إرغام هذا الشخص على سداد القرض، ولكن لا يترتب على هذا أنني أنا أو أي مواطن آخر لدينا السلطة لكي نجعله يسدد القرض، (مثلا أن نهدده بالعقاب إن لم يذعن). نفس النقطة ولكن على المستوى العالمي أن (س) من الناس يجب منعه بالقوة من فعل معين، هذا لا يثبت أنني لدي السلطة على أن استخدم القوة. المطلوب هو تفسير من الذي يرخص له بأن يقوم بفعل ما. ثالثا رأينا في مناقشتنا لنظرية الحرب المشروعة (في الفصل السادس) أن العديد من التفسيرات تصر على أنه لا يجوز الترخيص بالحرب المشروعة سوى من سلطات معينة. يوجد إذا مبرر للتوافق مع المناقشات

حول التدخل لأسباب إنسانية. إذا في ضوء هذه الاعتبارات الثلاثة الأولى نحتاج إلى أن نخاطب مسألة: "ما هي المؤسسة أو المؤسسات التي تملك السلطة للتدخل. الاعتبار الرابع والأخير والذي يؤيد أيضا المبدأ (٥*) يعطي إجابة على هذا السؤال. لنشرح هذه النقطة. الحجة الإضافة لتأييد المبدأ (٥*) تبدأ من تحليل المؤسسات السياسية في الفصل الخامس. وكما سبق أن رأينا يوجد مبرر لإنشاء مجموعة من مؤسسات سياسية عابرة للقوميات، يكون دورها الدفاع عن حقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية، ولكن بافتراض أنها سيكون لها هذا الدور، من المؤكد أن تكون لديها السلطة لأن تحمي هذه الحقوق. ستكون هذه هي مسؤوليتها. على هذا الأساس سيكون من الغريب ألاّ نضع تفسيرا لحقوق الإنسان يتسع ويعكس حقيقة أن بعض المؤسسات العالمية قد تكفلت بدور حماية حقوق الإنسان. أفضل تعبير إذا عن (٥*) هو التعريف الذي يعطي سلطة التدخل إلى سلطات سياسية عابرة للقوميات ومحايدة.

ولكن ماذا لو تكون هناك مثل هذه المؤسسات؟ يمكن لنا أن نقترح أنه يجب أن نشجع التدخلات المتعددة الأطراف لأنها أفضل من التدخلات من طرف واحد. التدخل من طرف واحد ينظر إليه عادة على أنه يخدم غايات الدولة التي تتدخل، وهذه نظرة معقولة تماما. لذلك يوجد مبرر قوي للزعم بأن التدخلات يجب عادة أن تضطلع بها جهة تحظى بتأييد ائتلاف عالمي واسع بقدر الإمكان[٤٦].

يعترض مولندورف على الدعوى بأن التدخلات لا يكون لها مبرر سوى فقط إن كان مرخصا بها من سلطة شرعية. وقد سبق أن عرضنا لحجته في الفصل السادس، ويكفي أن نشير إليها هنا في إيجاز. وحجته في ذلك كما يلي: أولا يرى أن الشرعية ليست لها قيمة جوهرية في ذاتها. القيمة الوحيدة الممكنة للشرعية هي أنها يمكن أن تسهم في تحقيق النظام. ثانيا الإصرار على أن العمل أو الإجراء العسكري (أو في هذا السياق التدخلات) يجب أن ترخص بها سلطة شرعية. أمر

له تكلفته. الحصول على الموافقة قد يستغرق وقتا، وقتا يسقط فيه القتلى(٤٧). بعبارة موجزة إذا الشرعية ليس لها قيمة جوهرية في ذاتها، ولها تكلفة باهظة. ورغم أننا سبق أن ناقشنا هذه الحجة في الفصل السادس ورفضناها، ربما يكون من المفيد هنا أن نعيد النظر فيها لسببين. أولا لاحظنا في الفصل السادس، القسم الخامس، أن مولندورف في مناقشته للتدخل يطرح هذا الزعم حول (جميع) الأعمال العسكرية، وربما تكون حجته لها صلة أكبر بمناقشة التدخل أكثر من صلتها بنشوب الحرب بين نظامين سياسيين. تجميع قوة عسكرية تتمتع بتأييد ائتلاف واسع يستغرق فعلا قدرا من الوقت. ثانيا يمكن أن نثير عدة نقاط أخرى ضد هذا الرأي، وهذه النقاط ملائمة بوجه خاص في إطار التدخل لأغراض إنسانية.

إذا انتقلنا الآن إلى تقويم حجة مولندورف يمكن لنا أن نرى أن الخطوتين في حجته موضع شك. لنبدأ بالخطوة الأولى، افتراض مولندورف بأن الشرعية ليس لها سوى فقط قيمة وسائلية، وبصفة خاصة أن لها قيمة فقط بقدر ما تحقق الاستقرار، افتراض غير مقبول. إذا كانت الشرعية لها فقط قيمة وسائلية، عندئذ لن نرى فرقا بين الحالتين التاليتين. في الحالة الأولى يرتكب شخص ما جريمة قتل وتحاكمه السلطة السياسية التي لها اختصاص قانوني على المنطقة وتودعه السجن. في الحالة الثانية، يرتكب شخص ما جريمة قتل وأتولى أنا محاكمته وسجنه. في كلتا الحالتين الشخص ارتكب خطأ، جدلا على سبيل الافتراض، وقع عليه نفس الجزاء. ولكن من المؤكد أننا نميز تمييزا أخلاقيا هاما بين الحالتين، ونحن نفعل هذا لأنه لا نهتم فقط بالنتائج ولكن أيضا بما إذا كانت عملية صنع القرار شرعية وصادرة عن السلطة المختصة. أنا ليس لدي السلطة لأن أودع الناس في السجن جزاء على ارتكابهم للجرائم. وهذا يثبت أن الشرعية لها قيمة جوهرية في ذاتها: نحن نهتم بكيفية صنع القرارات ومن الذي يتخذ القرار. لذلك نميز بين الحالتين.

ولكي نعضد هذه النقطة بدرجة أكبر ننظر إلى مثال آخر. لنفترض أن ظلما خطيرا يقع ضدي. لنفترض أيضا أن طرفا ما يمكنه أن يمنع هذا الظلم، ولكن الإجراء الذي سيتخذه سيكون تناسبيا وأنه سيستخدم القوة فقط إن كان هذا هو أقل الخيارات بشاعة. من غير المقبول أن نستنتج أنه لا يستطيع أن يتخذ هذا الإجراء ما لم يكن لديه الترخيص بأن يفعل ذلك، وبخاصة الترخيص مني بذلك. لنفترض أنني لا أريد منه أن يقوم بهذا الإجراء وأرفض إعطاء موافقتي. والآن حتى رغم أن شروط وجود قضية عادلة والتناسبية والنجاح والخيار الأقل بشاعة كلها شروط متوافرة، لن يكون لدى ذلك الطرف الترخيص أو السلطة نيابة عني[٤٨].

المشكلة الثانية في حجة مولندورف هي أن رفضه "للسلطة الشرعية" يتعارض مع ما يقوله في موضع آخر من كتابه في العدالة العالمية **Cosmopolitan Justice** . لأن مولندورف نفسه يقر في موضع آخر من الكتاب بأن البنية السياسية المنصفة هي تلك التي يوافق عليها الشعب. يشير على سبيل المثال إلى " مصلحة الأشخاص في أن يكونوا تحت حكم بنيات سياسية للدولة يوافقون عليها". ولكن المبدأ المستخدم هنا يبدو أنه ليس أكثر من مبدأ معين (تعاقدي) للشرعية.

المشكلة الثالثة ذات الصلة في تحليل وجهة نظر ملندورف هي قوله بأننا عندما نصر على أنه لا يجوز شن هذا التدخل سوى بواسطة سلطة شرعية، سنواجه تضاربا بين النظام (أي السلطة الشرعية) والعدالة. ولكن النتيجة المنطقية للنقطة الأولى هو أن هذا ليس الاختيار. بالأحرى ما نواجهه هو الاختيار بين نوعين من العدالة. من ناحية لدينا مثل أعلى إجرائي للعدالة: السلطة لا تكون ممارستها منصفة إلا إذا كان الفاعل الذي يمارسها لديه ترخيص يخول له أن يفعل ذلك. من ناحية أخرى لدينا مثل أعلى جوهري للعدالة: السلطة تمارس لحماية حقوق الشعب. الاختيار إذا ليس مقايضة بين النظام والعدالة. لذلك الزعم،

كما يفعل مولندورف، بأننا يجب أن نختار العدالة لا يحسم القضية ضد شرط "السلطة الشرعية".

النقاط الثلاث السابقة تدعو للاعتراض على رفض مولندورف للقيمة الجوهرية للشرعية. ربما نعترض كذلك على الخطوة الثانية في حجته - الزعم بأن الإصرار على الشرعية يؤدي بالضرورة إلى خسائر في الأرواح. الظاهرة التي يلفت مولندورف أنظارنا إليها ليست سببا لأن ننبذ فكرة السلطة الشرعية. بل هي بالأحرى سبب لأن نصلح من البنيات المؤسسية القائمة. سيكون من الخطأ تماما أن نوطد أنفسنا على وجود "سلطات" لا تدافع عن القيم، وننظر إلى مثل هذه السلطات على أنها حقيقة مسلم بها، ثم نحدد سلوكنا على هذا الأساس. ألا ينبغي علينا بدلا من ذلك أن نعيد النظر في هذا النظام برمته؟ تخطأ حجة مولندورف في التعامل مع التأخير (في اتخاذ قرار) على أنه حقيقة لا مهرب منها، وتسلم بها دون نقد. من المؤكد أن النهج الأفضل هو أن نحسّن النظام الذي يتم به اتخاذ قرار التدخلات. لنضرب مثلا محليا لشرح هذه الحالة. لنفترض أن الدولة تفشل في حماية ممتلكات أحد الأشخاص من الهجوم المستمر عليها. في مثل هذه الظروف ربما نعتقد أن المواطنين يجب عندئذ أن يقوموا بهذا الدور، ولكن من المؤكد أن الأفضل هو العمل على أن يكون للدولة نظام أكثر فعالية وكفاءة، بدلا من أن نسمح لنظام الدولة بأن يستمر في عدم تجاوبه مع الموقف. ويجب علينا في هذا الضوء أن نبحث مقترحات إنشاء قوة من المتطوعين تابعة للأمم المتحدة. وقد اقترحت عدة أطراف إنشاء هذه القوة، (من بينهم اللجنة العالمية للحكم الرشيد التابعة للأمم المتحدة Commission on Global Governance) والتي دافعنا عنها في القسم السادس من الفصل الخامس. اقترحت اللجنة تكوين قوة من المتطوعين قوامها ١٠٠٠٠ متطوع تحت إشراف الأمم المتحدة. ومن المبررات المنطقية لإنشاء هذه القوة الحيلولة دون تأخير اتخاذ القرار زمنا طويلا، وما يترتب على ذلك من

أضرار جسيمة. وكذلك معالجة عدم تحمس بعض البلاد في الكثير من الأحوال للمشاركة بقواتها. إنشاء هذه القوة المتطوعة يمكن أن يتلافى مخاوف مولندورف.

لهذه الأسباب الأربعة يظل المبدأ (٥*) سليما[٤٩]. وهناك نقطة أخيرة مهمة. الحجة في الدفاع عن المبدأ (٥*) والتي قدمناها آنفا، استخدمت في عدة أمثلة من المجال "المحلي" لتبين أن التدخل لأغراض إنسانية يجب أن يكون بترخيص من سلطة شرعية. ويقودنا هذا إلى طريقة أخرى في التفكير حول المبدأ (٥*). بصفة خاصة الذين يوجهون انتقاداتهم إلى المبدأ (٥*) يجب أن يبينوا لنا لماذا رغم أننا نهتم بالسلطة الشرعية في السياسة المحلية، يمكن لنا أن نغض النظر عنها عندما يتعلق الأمر بالسياسة العالمية. الأمثلة "المحلية" المستخدمة تمثل في حقيقة الأمر تحديا أمام الذين يرفضون المبدأ (٥*). هذه الأمثلة تقول "بافتراض أننا نعتقد أن السلطة الشرعية ضرورية للممارسة العادلة للسلطة في النطاق المحلي، ما الذي لدينا من أسباب لكي نعتقد أنها ليست على نفس الدرجة من الأهمية في المجال "العالمي" على هذا الأساس يحتاج الذين يرفضون للمبدأ (٥*) رفضا قاطعا أن يعلقوا على ما سميته في الفصل الأول التحليل على المستوى الأول، وأن يشرحوا لنا كيف يمكن أن تختلف نظرية السياسة العالمية اختلافا قطعيا عن نظرية السياسة المحلية في هذه المسألة بالذات.

ويجب أن نضيف إلى الشروط الخمسة التي ذكرناها عاليه اعتبار آخر، وهو أننا إذا كنا نبحث ما إذا كانت الأطراف الخارجية عليها التزام ملزم بالتدخل يجب إذا أن نضيف شرطا سادسا:

(٦*) التدخل لا يفرض تكلفة مفرطة على السلطات التي تتدخل. هنا التمييز بين الحق في التدخل والالتزام بالتدخل تمييز في محله إلى حد كبير، لأنه يثبت أن الحق في التدخل لا يتطلب هذا الشرط السادس. الناس لهم الحق في التدخل حتى لو كان هذا التدخل باهظ التكلفة أو خطر. ولكن الشرط السادس (٦*)

مهم جدا إن كنا نريد القول بأن الناس عليهم التزام كامل وله الأولوية بأن يتدخلوا، نظرا لأنه عندما تكون التكلفة باهظة يكون في بعض الأحيان من المعقول أن ننتهي إلى نتيجة بأن الأطراف الخارجية ليس ملتزمة بالتدخل أو ليست مضطرة إلى التدخل (أو يمكن التجاوز عن تدخلها). بطبيعة الحال جميع حالات التدخل سوف تفرض قدرا من التكلفة على الطرف الذي يتدخل، وهذا لا يعني ضمنا أن التدخل ليس ملزما. المبدأ أو الشرط (٦*) إذا يشير فقط إلى أن التدخل باهظ التكلفة.

لكي نقدم تفسيرا للنفقات الباهظة، ومن ثم تفسيرا لمتى يكون على الناس التزام بالتدخل، نحتاج إلى أن نفسر ما إذا كان الأشخاص عليهم التزام خاص بالعدالة نحو زملائهم في القومية أو زملائهم في الوطن، وإن كان الأمر كذلك، ما مدى أهمية أو وزن هذه الالتزامات. عندما ننظر إلى المسألة من وجهة النظر العالمية (ما سميته في الفصل الرابع النزعة العالمية الطموحة)، سننظر إلى حياة زملائنا في القومية أو زملائنا في الوطن بنفس نظرتنا إلى حياة الأجانب، سنكون بالتالي أكثر ميلا لأن نؤيد التدخل لأغراض إنسانية، ويمكن لنا أن نحدد ما الذي يشكل "تكلفة باهظة"، بأن نتعامل مع اعتداء على زميل لنا في القومية بنفس الأهمية التي نتعامل بها مع أي اعتداء على أجنبي. ولكن، إذا كنا نعتقد أن لدينا واجبات شديدة الأهمية بعدالة التوزيع نحو زملائنا في القومية أو زملائنا في الوطن، عندئذ سوف نعطي وزنا أخلاقيا أكبر لمنع الاعتداءات ضد جنودنا، ومن ثم نعتقد في بعض الأحيان أنه إذا حدث انتهاك لحقوق الأجانب، وأن التدخل لأغراض إنسانية قد يكون مفيدا، سيكون من الخطأ أن ندعو إلى التضحية بزملائنا في الوطن، حتى لو كان ذلك يمكن أن يؤدي إلى إنقاذ المزيد من أرواح الأجانب.

ويجب أن نلاحظ أن النقطة التي أثرناها في الفقرة الأخيرة تفترض موقفا تتدخل فيه دولة قومية أو دولة (أو مجموعة من الدول) في النظام السياسي لدولة أخرى. في هذه الظروف، ستثار هنا مسألة ما إذا كانت الدولة القومية (أو الدولة)

التي تقوم بالتدخل عليها واجبات خاصة بالعدالة نحو سكانها. ولكن هذه المسألة لن تثار في مواقف نضطلع فيها بالتدخل قوات تطوعية متعددة الجنسيات تابعة للأمم المتحدة. من المؤكد أن قائد مثل هذه القوات سيكون عليه واجب رعاية أعضاء القوة العسكرية: ولكن النقطة انمهمة هنا هي أن مسألة إذا ما كان هناك التزامات خاصة بالعدالة نحو زملائنا في الوطن لن تكون ذات صلة بالموضوع.

(٨)

بعد أن ناقشنا متى يكون للتدخل لأغراض إنسانية مبرر (ما يعادل الحق في شن الحرب)، نبحث الآن الأساليب التي يمكن استخدامها أثناء التدخل (ما يوازي قواعد السلوك في الحرب). في معظم الحالات يتم تجاهل هذا الموضوع، بل ويمتنع فكسيل وسميث صراحة عن مناقشة المبادئ التي يجب أن تحكم التدخل لأغراض إنسانية، وما إذا كانت القواعد التقليدية للسلوك في الحرب تنطبق على التدخل. ولكن هذه المسألة ذات أهمية فائقة. ولكي نحدد المبادئ المناسبة من المفيد أن نميز هنا بين الأشكال العسكرية والأشكال غير العسكرية للتدخل، ونناقش كلاً منهما واحدا بعد الآخر. في حالة التدخل العسكري من الصعب أن نرى لماذا يجب أن يكون هناك أي فرق بين مبادئ قواعد السلوك في الحرب والتي تناولناها بالتحليل في الفصل السادس. والقواعد الملائمة للتدخل المسلح لأغراض إنسانية. وبالتالي يجب أن يكون التدخل المسلح لأغراض إنسانية تناسبيا وأن يحترم حصانة غير المحاربين (وفقا لتعريف هذه الحصانة في الفصل السادس).

ننظر الآن في التدخلات غير العسكرية لأغراض إنسانية، وذلك مثل العقوبات الاقتصادية. ما هي المبادئ التي يجب أن تحكم استخدام مثل هذه الوسائل؟ أولا من السهل أن نطبق مفهوم التناسبية على التدخلات غير العسكرية.

لنعطي مثالا: إذا ارتكب نظام سياسي انتهاكا غير جسيم للحقوق سيكون من الخطأ الجسيم أن نرد على هذا الانتهاك بفرض عقوبات اقتصادية من المعروف أنها ستؤدي إلى انتشار الفقر على نطاق واسع. هذا الإجراء سيكون غير ضروري وكذلك خطأ، لأنه يوقع ضررا أكبر على الناس أكثر مما يستحقه وقوع انتهاك غير جسيم لحقوق الإنسان. وماذا عن حصانة غير المحاربين؟ للوهلة الأولى يبدو أن هذا المبدأ ليس له أهمية لأنه لا يوجد متحاربين في موقف التدخل غير العسكري لأغراض إنسانية. وهذا صحيح، ولكن لا ينبغي أن نتسرع في استبعاد هذا المبدأ، لأن الحدس الذي يستند إليه له أهمية بالنسبة لممارسة التدخلات غير العسكرية. لنرى هذا ننظر إلى مبدأ حصانة غير المحاربين. بشكل تقريبي ينص هذا المبدأ على أن: من الخطأ أن نستخدم وسائل عسكرية عمدا ضد غير المحاربين (رغم أن مثل هذه الأعمال يجوز تبريرها إذا جاءت نتيجة الاستهداف المتعمد للمحاربين وأننا اتخذنا جميع الخطوات لنقلل إلى الحد الأدنى الضرر على غير المتحاربين)[٤٠].

الحدس الذي يستند إليه هذا المبدأ، أيضا بشكل تقريبي للغاية، هو أنه من الخطأ أن نلحق عمدا الأذى بهؤلاء الذين ليسوا طرفا في الصراع. ولكن إن كان هذا هو المبرر العقلاني، عندئذ يؤدي إلى المبدأ التالي:

من الخطأ أن نستخدم وسائل (غير عسكرية) عمدا ضد الذين لم يرتكبوا المظالم (وإن كان يجوز تبرير مثل هذه الأفعال إذا جاءت نتيجة الاستهداف المتعمد لمرتكبي المظالم ونكون قد اتخذنا كل وسيلة ممكنة لنقلل إلى أدنى حد الأذى الذي يلحق بالذين لم يرتكبوا أي جرم).

تتطابق البنية المنطقية على وجه الدقة مع البنية المنطقية لمبدأ حصانة غير المحاربين. وبينما تشير الأخيرة إلى "المحاربين"، نجد الإشارة هنا إلى "مرتكبي

الجرم"، وحيث تشير الأخيرة إلى "استخدام وسائل عسكرية" تشير هذه إلى "استخدام وسائل غير عسكرية". إذا قبلنا مبدأ حصانة غير المحاربين، عندئذ سيكون لدينا سبب قوي لأن نقبل المبدأ الثاني. إذا كان من الخطأ أن نهاجم عمدا غير المحاربين عندئذ أليس من الخطأ أيضا أن نوقع الأذى بأعضاء أبرياء في نظام سياسي آخر لم يرتكبوا أي جرم؟

أضف إلى ذلك أن هذا المبدأ له صلة كبيرة بالواقع العملي، كما يظهر من المثال التالي. لننظر في حالات استخدام العقوبات الاقتصادية. وكثيرا ما يقال أن هذه العقوبات في أحوال كثيرة تضر "أشخاصا غير مستهدفين، مثل الأطفال والذين يعانون من القهر، في بلد ما". النتيجة الضمنية لذلك المبدأ هي أن العقوبات تكون غير شرعية عندما تستهدف أشخاصا لم يرتكبوا أي جرم. أضف إلى ذلك، هذه العقوبات تكون غير شرعية ما لم يتم اتخاذ خطوات لتقليل الضرر على الجانب غير المذنب إلى أدنى حد ممكن. ولكن يمكن تبرير العقوبات حتى وإن نتج عنها ضرر على غير المذنبين إذا كان من غير المقصود من العقوبات أن توقع بهم الأذى، وأن نكون قد بحثنا اتخاذ وسائل أخرى توقع ضررا أقل بغير المذنبين، وتم تقليل الأذى على غير المذنبين إلى الحد الأدنى[٥١].

(٩)

تركزت المناقشة في الأقسام السابقة على المسائل الأخلاقية وما إذا كان يمكن الدفاع عن التدخل. وإن كان الأمر كذلك متى يجوز التدخل؟ في هذا القسم الأخير أود أن أصل إلى النتيجة وأن استكمل التحليل بأن ألاحظ بشكل موجز أنه حتى إذا كنا نعتقد (كما أعتقد أننا يجب أن نفعل) بأنه في بعض الأحيان يوجد مبرر أخلاقي للتدخل، فهذا لا يثبت أن القانون الدولي يجب أن يمنح حقا قانونيا بالتدخل.

ولنتذكر أننا تحدثنا عن هذا التمييز في إيجاز في موضع سابق من هذا الفصل في مناقشة القانون الدولي (القسم الخامس). النقطة الرئيسية هي أنه من المثير للجدل أن التدخل يكون في بعض الأحيان صوابا أخلاقيا ولكن رغم ذلك لا يجب أن يسمح به القانون الدولي.

لماذا قد نعتقد أنه لا يجب أن يكون هناك حق قانوني بالتدخل؟[٤٢] الحجة الأساسية والأكثر قوة هي أننا لكي نضع الحق في التدخل لأغراض إنسانية في صلب القانون الدولي سوف يسمح هذا من الناحية العملية ليس فقط بالتدخلات لأغراض إنسانية ولكن أيضا بالتدخلات لأغراض غير إنسانية. سوف يجعل في إمكان الدول القوية أن تفرض إرادتها على الدول التي لا حول لها ولا قوة. وكما يقول فراك ورودلي "إذا حصل مثل هذا الحق على موافقة القانون الدولي والمحامين الدوليين، من المحتمل أن يظل في المستقبل كما كان في الماضي، امتيازا أو حقا مقصورا على الدول القوية. الحصول على هذا الحق القانوني سوف يؤدي إلى نتائج أكثر بشاعة من حظره."

هذه الحجة، كحجة نتائجية، تتطلب تفكيرا متأنيا للآثار العملية لمثل هذا التقنين. توجد فيما أعتقد ثلاث نقاط يمكن أن نثيرها ضد هذه الحجة. أولا يمكن لنا أن نقول إن المسألة ليست أنه لا يجب أن يكون هناك حق قانوني بالتدخل، بل أن التدخل يجب أن يكون خاضعا لقيود محكمة، ويمكن لنا القول بأنه من الممكن وضع الحق القانوني في التدخل في صلب القانون الدولي بالشكل الذي يقلل إلى الحد الأدنى من المشكلات التي يمكن أن تنشأ عن التدخل. ويشير كل من شويرا وويس أننا نستطيع صياغة القوانين صياغة محكمة لنمنع سوء استخدامها. يمكن لنا على سبيل المثال أن نضع قيودا على سلطة الدول العظمى، بأن ننكر عليها الحق في التدخل. ونعطي هذا الحق لمؤسسة دولية نضمن أن تكون مستقلة ولا تخضع لمشيئة الدول القوية. ثانيا تركز هذه الحجة على نتائج السماح القانوني بالتدخل،

ولكن يجب أن نضع في الاعتبار أيضا النتائج المترتبة على التحريم القانوني للتدخل. إذا كان الحق القانوني للتدخل سيشجع بعض الدول الظمأى للقوة بأن تتدخل، التحريم القانوني بنفس المنطق سيشجع بعض الطغاة على اضطهاد رعاياهم معتمدين على أن الأطراف الأخرى محظور عليها بحكم القانون أن تتدخل. ثالثا إعطاء حق قانوني بالتدخل تحت شروط معينة ومحددة بدرجة عالية، سيلقي ضوءا على أوضاع قانونية مبهمة وموضع نزاع في الوقت الحاضر، وبذلك سيقوي من القانون الدولي، ويجعل حكمه قاطعا عن متى يكون التدخل غير مشروع. وهكذا رغم أنه لا توجد علاقة مباشرة بين الزعم بأن الكيانات الخارجية لها حق قانوني أو يقع عليها التزام قانوني بالتدخل، والزعم بأن مثل هذا الحق أو الالتزام يجب أن يقره القانون الدولي، لدينا بعض الأسباب لأن نقر مثل هذا الحق القانوني.

(١٠)

وبهذا نستكمل التحليل الذي يهدف إليه هذا الفصل. كان الهدف هو تقويم ما إذا كان يجوز لنظم سياسية أن تتدخل في نظم سياسية أخرى لمعالجة اعتداءات داخلية. وبصفة خاصة في هذا الفصل:

١) تعرفنا على أربع مقدمات افتراضية أساسية تشكل أساسا لجميع تصورات النظرة العالمية للتدخل لأغراض إنسانية.

٢) شرحنا البنية العامة للنظرة العالمية بالاستناد إلى مبادئ العدالة التي توصلنا إليها في الفصلين الثالث والرابع، وتحليل المؤسسات في الفصل الخامس.

بعد ذلك ناقشنا أربعة اعتراضات على حجج النظرة العالمية للتدخل لأغراض إنسانية. وبالتالي انتقدنا الدعاوى القائلة بأن التدخل خطأ لأنه

٣) يتعارض مع حق المجتمعات السياسية في تقرير المصير

٤) به تعال وغطرسة

٥) يدمر الاستقرار الدولي

٦) من النادر أن ينجح.

وبعد أن رفضنا جميع هذه الحجج المضادة انتقلنا إلى مسألة متى يكون التدخل له مبرر، واستنادا إلى حجج النظرة العالمية المقدمة في القسم الثاني والتحليل للحرب المشروعة في الفصل السادس:

٧) دافعنا عن خمسة شروط مسبقة للحق في التدخل (مع إضافة شرط سادس يجب استيفائه للدعوى بأن التدخل واجب عاجل وملح)

٨) وضعنا مبدأين يجب أن يحكما الطرق التي يتم بها التدخل

٩) أثرنا مسألة ما إذا كان القانون الدولي يجب أن يقر الحق (أو الواجب) في التدخل، قائلين في حذر وتحفظ إنه يجب أن يكون الأمر كذلك.

نقطة أخرى تستحق أن نؤكدها. بنفس الطريقة التي أنهينا بها الفصل السادس بأن لاحظنا كيف أن تحليل الحرب المشروعة يؤيد الزعم بأنه من غير الطبيعي أو من الخطأ أن نحلل مسائل مختلفة في نظرية للسياسة العالمية بانعزال كل مسألة عن المسائل الأخرى، يجب أن نسجل في القسم الأخير من هذا الفصل أن تحليلنا للتدخل على النحو نفسه يؤيد أيضا هذا الزعم. لأن ما رأيناه هو أن مبادئ العدالة التي تشكل الأساس للحق في التدخل وواجب التدخل تستند إلى تحليل الحقوق السياسية والمدنية في الفصل الثالث، ومبادئ عدالة التوزيع التي ناقشناها في الفصل الرابع، وتقويم الدلالة المعيارية للمؤسسات السياسية والذي قمنا به في الفصل الخامس. وقد رأينا كذلك أن مسألة ما إذا كان هناك واجب للتدخل ترجع بنا

إلى تحليلنا في القسم الرابع للدعاوى عن الزملاء في القومية. إضافة إلى هذا قدمنا تفسيرا لمتى نتدخل استناد إلى مبدأ الحق في شن الحرب وقواعد السلوك في الحرب التي عرضناهما في الفصل السادس.

ولكن يجب أن ننهي هذا الفصل بفكرة أن التدخل لأغراض إنسانية هو في جوهره سياسة "تفاعلية" يتم تبنيها بعد أن تكون احتياجات أو حقوق الإنسان قد أضيرت. ونظرا للصعوبات التي تتعرض لها التدخلات، يوجد مبرر قوى لأن نعالج جذور هذه المشكلات ونسعى إلى أن نمنعها من الظهور بدلا من أن نتعامل معها عندما تنشأ. وهذا يعود بنا إلى موضوع الفصل الخامس، لأننا كما رأينا في ذلك الفصل يمكن أن تؤثر البنيات المؤسسية على المدى الذي يتم به حماية حقوق ومصالح الناس. التحليل الملائم للمشكلة التي يأتي التدخل للتعامل معها يجب أن يترك لدينا أثرا قويا عن أهمية بناء مؤسسات سياسية تقلل الانتهاكات إلى الحد الأدنى. كما أنه يذكرنا كذلك بأن التفسير المعياري للتدخل يبرز أهمية المبادئ التصحيحية.

الهوامش

(١) بالطبع كما لا حظنا في الفصل السادس، هذا الفعل أيضا له ما يبرره حيث يمنع وقوع عدوان خارجي في المستقبل. وقيل إنه كان من الضروري تدمير أسلحة الدمار الشامل وإلا كانت ستستخدم ضد الولايات المتحدة.

(٢) للمزيد من التفاصيل انظر **Gordon (1994: 550-557)** و **Griffiths, Lever and Weller (1995: 51-52)** و **Lewis and Mayll (1996:107-124)** و **Visman (1995)**.

(٣) تعريفات أخرى للتدخل تصفه بأنه "تطفل" وبالتالي عرضة أيضا لهذا النقد. على سبيل المثال يعرف **Donnelly** التدخل بأنه " أي تطفل قهري على الشئون الداخلية للدولة" (١٩٩٣: ٦٠٩) قارن أيضا **Vincent (1974: 13)**. وتسري هذه النقطة أيضا على **McMahan** في تعريفه الأكثر دقة للتدخل بأنه " التطفل قهرا في شؤون سكان منظمين على شكل دولة" (١٩٨٦: ٢٧). وأعتقد أننا عندما نستبدل كلمة "تطفل" بكلمة "فعل" سنجد تعريف **McMahan** مقبولا.

(٤) من هذه الناحية يختلف تعريفي للتدخل عن تعريفات أخرى، على سبيل المثال يقول **Michael Joseph Smith** " يمكن تعريف التدخل بأنه فعل يهدف إلى التأثير على الشئون الداخلية لدولة أخرى" (١٩٨٩:٢. في هذا التعريف الأفعال غير القهرية، (مثلا زعيم دولة يحاول إقناع زعيم آخر بقوة الحجة) تعتبر تدخلا.

(٥) في هذا نتبع ما فعلناه في الفصل السادس حيث فضلنا عبارة "نظم حكم سياسية" على كلمة "دول" حتى تشمل المسائل التي تنشا بين نظم سياسية ليست لها سيادة مثلما تشمل المسائل التي تنشا بين الدول.

(٦) لموقف مناقض انظر **Parekh (1997)**: عامة وبصفة خاصة ٤٩، ٥٦-٥٨). ويقول **Parekh** أن التدخلات بحكم تعريفها موجهة ضد دول. ولكن الأسباب التي يعطيها لهذه النتيجة في ظني غير مقنعة. معه الحق في القول بأنه من غير الممكن التدخل في وضع يوجد فيه عدد من الأفراد ليس بينهم ما يربطهم معا (١٩٩٧:٥٣). ويفهم من هذا أن التدخل يحدث في مجتمعات سياسية. ولكن لا يترتب على هذا أن التدخل يحدث بالضرورة في دول، نظرا لوجود أنماط أخرى من المجتمع السياسي ليست دولا.

(٧) ولكنه يدرك وجود وسائل غير عسكرية تؤثر على سلوك دولة أخـــرى، ولكنـــه يفـــضل أن يسمي مثل هذه الحالات "شبه تدخل": **Donnelly (1993:610)**.

(٨) **Smith** في الحقيقة وتمشيا مع تعريفه ذاك (قارن الهامش ٤ عاليه) يعارض "محاولة وضـــع حدود للتدخل وفقا للوسيلة التي يستخدمها" وتشمل " دعاية أو بروبجندا عن طريـــق وســـائل الإعلام" كنوع من التدخل (١٩٨٩:٤). وبينما أعتقد أن **Smith** على حق فـــي الاعتـــراض على الدعوى بأن التدخل يستلزم استخدام القوة، وجهة نظري هي أنه وفقا للاستخدام العادي لكلمة تدخل، يتم تعريف هذه الكلمة من حيث الوسائل المستخدمة، وأن الأفعال غير القهريـــة بالتالي لا يجب أن تعتبر تدخلا.

(٩) هذا يتناقض مع مناقشة الاعتداءات الخارجية (وفقا للتحليل الوارد فـــي الفـــصل الـــسادس). ويبحث هذا الفصل الوسائل العسكرية وغير العسكرية في الرد على المظالم، بينما ركزنا في الفصل السادس على الوسائل العسكرية (رغم أن الدعوى هي أنه لا يجب اللّجوء إلى الحرب إلاّ بعد استطلاع بدائل أخرى أقل بشاعة، ومن ثم تقر بوجود أنماط بديلة للتعامل مع المظالم وتقر بأهميتها).

(١٠) للافتراضات الأخلاقية التي يستند إليها الذين ينتقدون مبدأ عدم التدخل انظر الكتابات التالية: **Beitz (1979: 413- 416** و **١٩٨٨b: 182-195** و **١٩٩٩c: 71-92)** و **Doppelt (1980:398-403)** و **Luban (1980a: 167-170، 173-176، 178-181** و **١٩٨٠b 392-397)** و **Pogge (1992a)** و **Teson (1988: 15-16، 111-123)**.

(١١) انظر **Barry (1998: 144-145، 153** و ١٩٩٩: القـــسم ٤ خاصـــة ص ٣٥-٣٦) و **Beitz (1979: 417-420** و **١٩٨٨a: 191-193** و ١٩٩٤: ١٢٣-١٢٦) و **Pogge (1994a: 89-90)**

(١٢) قارن أيضا **Vicclair (1979:147-148)**.

(١٣) البعض مثل **Gerald Elfstorm** ينكر أن الأطراف الخارجيين عليهم واجب حمايـــة حـــق الآخرين: انظر **Elfstorm (1983**، خاصة ص ٧١١-٧١٢، ٧١٥،٧٦١، ٧١٨).

(١٤) جدير بالملاحظة أيضا أن البعض يسعى إلى الدفاع فقط عن هذه الدعوى الأضعف: قـــارن **Teson (1988: 117)**. لا ينكر **Teson** أنه يمكن وجود واجب. وهو متعاطف مـــع هـــذا الرأي ولكنه يرغب في التركيز على إثبات الدعوى الأضعف.

(١٥) ينتقد الكثيرون بطبيعة الحال مثل هذه الدراسات، للرجوع إلى تحليل مهـــم ودفـــاع عـــن الواجبات الإيجابية انظر **Shue (1996: 35-64)**.

(١٦) لتحليل Pogge للتدخل انظر Pogge (1992a). تتوقف هذه الدعوى بطبيعة الحال على النظرة الوسائلية عند Pogge: انظر مناقشة هذه النظرة في الفصل الرابع. القسم ٣ وما جاء به من إحالات إلى كتبه.

(١٧) لا أقول بأن كل حجة على التدخل لأغراض إنسانية تعتمد على الافتراضات الأربعة. بالأحرى أن تقريبا جميع الحجج على التدخل لأغراض إنسانية وجميع المناقشات المستساغة تدفع بهذه الدعاوى الأربعة. لذلك قد يكون من الممكن أن نقيم حجة على التدخل لأغراض إنسانية لا تعتمد على هذه المقدمات. على سبيل المثال قد يقول البعض بأن المجتمعات لها مكانة أخلاقية لا تختزل إلى مجرد مصالح الأفراد الأعضاء في المجتمع. وبالتالي يرون أن التدخل ضد دولة أو ضد نظام سياسي له مبرر لحماية حقوق المجتمعات التي تتعرض للعدوان. هذه الحجة الأكثر جماعاتية لا تتوقف على الافتراضين الأول والثاني (وهما افتراضين للنظرة الفردية) لما سميته الحجة القياسية. ولكن لا أعتقد أن هذه نظرة مقنعة لسببين. السبب الأول هو أن الدعوى الأخلاقية التي تعتمد عليها دعوى مشكوك في صحتها- وهذه دعوى تعرضنا لها بالتفصيل في موضع آخر من الكتاب. ثانيا، كما سنرى عند مناقشة نظرية Walzer تعتمد هذه الحجة على افتراض غير صحيح بأننا نستطيع أن نحدد المجتمعات تحديدا دقيقا.

(١٨) انظر في هذا السياق مناقشة Buchanan الدقيقة للتدخل لأغراض إنسانية، وبصفة خاصة مناقشته النقدية للدعوى بأن الدول ليس عليها واجب التدخل لأغراض إنسانية لأن واجبها هو خدمة مصالح مواطنيها. وينتقد Buchanan هذا الرأي - ما يسميه النظر إلى الدولة على أنها "رابطة تقديرية". (a: 74١٩٩٩. قارن ٧٤-٨٢)- ويدافع عن تصور بديل لدور الدول وفقا له يجب على الدول أن تسعى إلى تأييد المؤسسات العادلة (a: 82١٩٩٩- قارن ص ٨٢-٨٧).

(١٩) يجب أن أؤكد أن هناك العديد من الاعتراضات الأخرى على قضية التدخل لأغراض إنسانية التي أشرنا إليها في القسم ٢. البعض على سبيل المثال يعترض على فكرة القيم العالمية مثل حقوق الإنسان (قارن الفصلين الثاني والثالث) والبعض الآخر يعترض على صيغة الحجة الفلسفية المستخدمة في القسم الثاني (Rengger 1993: 187-190).

(٢٠) توجد عدة مناقشات ممتازة دفاعا عن عدم التدخل. مثلا Beitz (1988b) و McMahan(1986). موقفي يتفق في الأغلب مع موقف Vicclair (1979). يقدم Vicclair تصنيفا مفيدا للدفاعات عن عدم التدخل. وكما سنرى في النص الذي يعقب هذا التصنيف. يقدم نقدا مقنعا لكل منها.

(٢١) ما هي هذه المجتمعات؟ Walzer ليس واضحا تماما في هذه المسألة. ويستخدم كلمات مثل "شعب" (١٩٧٧: ٨٨) أو "مجتمع سياسي" (١٩٧٧: ٨٧-٩٣) أو فقط "مجتمعات" دون إيضاح (١٩٧٧:٩٠). علاوة على ذلك يزيد من التعقيد في معالجته لإحدى دراسات الحالة. في مناقشته لمحاولة المجر الحصول على الاستقلال الذاتي من الإمبراطورية النمساوية – المجرية في القرن التاسع عشر. يتحدث عن المجر كأمة لديها الأهلية للاستقلال تحت عنوان "التحرر القومي" (١٢٩٧٧: ٩٦). ولكن، وهذه نقطة شديدة الأهمية، يقول أن المجر ليست في حقيقة الأمر أمة، ولكنها تشمل أيضا كرواتيين وسلوفانيين (١٩٧٧: ٩٢، ٩٦). بل ويسلم بأن القوميين المجريين يكنون العداء للكرواتيين والسلوفانيين(١٩٧٧: ٩٢). بصفة عامة إذا يبدو أن Walzer لا يفرق بين المجتمعات والأمم (من وجهة النظر في حجته أنه لكي يكون لمجتمع ما أهمية ليس من الضروري أن يكون أمة. قد يكون مجموعة عرقية أو مجتمعا دينيا).

(٢٢) كما سبق أن رأينا في الفصل السادس، يستند والزر إلى هذا الاعتبار ليدافع عن حق الدول في أن تشن الحرب دفاعا عن النفس وليدافع أيضا عن حق الدولة في ألاّ يتدخل أحد في شؤونها، لذلك ليس مما يدعو للدهشة أنه يستخدم نفس الاعتبار للدفاع عن نتيجتين مختلفتين (الحق في الدفاع عن النفس والحق في الاستقلال) لأن الحقين يشتركان معا في الالتزام بقيمة سيادة الدولة، وهذا هو ما يهدف إلى تأييده.

(٢٣) الدعوى بأن التدخل غير مقبول لأنه يتعارض مع المثل الأعلى للحكم الذاتي استخدمت بطرق أخرى مختلفة: قارن 1983 _ Elfstrom خاصة ص ٧١٣، و٧١٥-٧١٨). ولا يتسع المجال لفحص هذه الحجج.

(٢٤) يقدم McMahan صيغة " للحكم الذاتي المجتمعي" أكثر تحفظا واهتماما بالفوارق الدقيقة. تسعى إلى تجنب بعض المشكلات في حجة Walzer (قارن McMahan 1986: 34-35).

(٢٥) كما يشير Wheeler، تطورت وجهات نظر Vincent وفي كتاب لاحق اتخذ رأيا أكثر حساسية لحقوق الإنسانية من Bull ومما جاء في كتاباته المبكرة: (Wheeler1992: 478-480) قارن Vincent (1989، خاصة ص ١١١-١٢٨) وVincent and Wheeler(1993، خاصة ص ١٢٧-١٢٩).

(٢٦) يمكن أن نسمي مثل هؤلاء بأنهم "متفرجين على الإنسانية" أي يكتفون بالفرجة دون المشاركة. لأنهم يدافعون عن الوقوف مكتوفي الأيدي وعدم التدخل على أسس إنسانية.

(٢٧) للإطلاع على دراستين جيدتين لمثل هذه الحجج انظر Mason and Wheeler (1996:100-106) و Vicclair (1979: 149-153).

(٢٨) أشعر بالامتنان ل Chris Brown لأنه لفت نظري إلى هذه النقطة، و(للرجوع إلى كتاب Murray). وقد لاحظ Smith أيضا هذه النقطة: قارن 19 :(1989) Smith و١٩٩٨: ٧١-٧٢).

(٢٩) تعود بنا هذه النقطة إلى مناقشة الخصائص الذاتية والموضوعية للمصالح القومية في الفصل الأول قسم ٢.

(٣٠) من المهم أن أضيف هنا أن مقاومة التدخل والتكلفة التي تفرضها له دلالة أخلاقية بعدة طرق. على نحو مستقل عما إذا كانت تمنع التدخل من تحقيق أغراضه الإنسانية. انظر إلى المناقشة حول مبدأ التناسبية وعما إذا كان هناك واجب (وليس مجرد حق فقط) بالتدخل.

(٣١) لحجة مماثلة انظر Waltz (1979: 188-189.

(٣٢) يجب أن نلاحظ هنا أن Mill يفرق بين المجتمعات "المتحضرة" و"الهمجية". تنطبق الحجة التي جاءت في النص فقط على المجتمعات "المتحضرة". ويرى Mill أنه من المشروع أن نتدخل في مجتمعات همجية. لماذا هذه التفرقة في المعاملة؟ يرى أن الشعوب المتحضرة يمكنها أن تعامل المجتمعات الهمجية بشكل مختلف عن معاملتها للمجتمعات المتحضرة، لأن التدخل سيكون لصالحهم (لصالح الشعوب الهمجية) وأن هذه الشعوب ليس لديها وعي المعاملة بالمثل.(١٩٨٤ [١٨٥٩]: ١١٨-١٢٠)

(٣٣) للرجوع إلى تحليلات أخرى عن الدلالة الأخلاقية للتدخل انظر McMahon (1986) و Moellendorf (2002a: 102-127) و Rengger (1993: 179-193)، و Smith (21998) و Vincent (1986: 111-128) و Wheeler و Vicclair (1979).

(٣٤) يميل Fixdal and Smith إلى النظر إلى التدخل لأغراض إنسانية على أنه يعني التدخل العسكري لأغراض إنسانية (١٩٩٨، عامة وبالأخص ص ٢٨٥، ٢٩١-٢٩٢، ٢٩٥-٢٩٦، ٣٠٢-٣٠٤، ٣٠٦).

(٣٥) هذه المبادئ هي التي توصلنا إليها في الفصل السادس القسم٥، وهي إعادة صياغة من وجهة النظر العالمية للمبادئ المتعارف عليها عن السلوك في الحرب (كما يصفها Johnson (1999: 28-29). تغير ترتيب هذه المبادئ عن الترتيب الذي جاء في الفصل السادس. هذا الترتيب أفضل للحجج التي تشكل أساسا للتدخل لأغراض إنسانية.

(٣٦) قارن Beitz (1888b: 188).

(٣٧) ولكن واحدا من هذه التعليقات في محله. قد يقول البعض بأن حقوق الإنسان ليست جميعها على نفس الدرجة من الأهمية الأخلاقيه. قد يقولون أيضا بأن بعض الحقوق للأشخاص من حيث هم بشر ليست أساسية أخلاقيا بشكل مطلق. في مثل هذه الحالة ربما يقولون أن المبدأ(١*) يجب أن تعاد صياغته ليشير إلى " حقوق الإنسان "الأساسية". دون هذا سنضطر إلى أن نصل إلى نتيجة بأن التدخل يكون مطلوبا "لحقوق إنسان" ليست ذات أهمية. ردا على هذا: ربما يكون من الصحيح أن بعض حقوق الإنسان ليست أساسية أخلاقيا. ولكن المبدأ (١*) لن يؤيد التدخل من أجل هذه الحقوق "غير الأساسية"، بسبب الشروط الأخرى، وعلى رأسها شرط "التناسبية". التدخل دائما له تكاليف طائلة وبذلك لن يكون هناك مبرر للتدخل في حالة انتهاكات حقوق ثانوية. علاوة على ذلك من غير المرجح أن تبرر أي سلطة شرعية التدخل فيما عدا في حالة الانتهاكات لحقوق الإنسان الأساسية. وأنا مدين بالشكر إلى Andrew Cross لمناقشته لهذه النقطة.

(٣٨) لمبدأ مشابه انظر مناقشة Slater and Nardin (1986). ويضعان أربعة شروط، ومن بين هذه الشروط أن "المقاومة العسكرية المحلية للتدخل لأغراض إنسانية يجب أن تكون صغيرة نسبيا- بالنسبة لحجم الانتهاكات التي يهدف التدخل لوضع نهاية لها- وذلك لكي نضمن أن تكلفة التدخل لن تكون باهظة. (١٩٨٦:٩٣).

(٣٩) على نحو ما يقول Beitz "يجب ألا يؤدي التدخل إلى أضرار كبيرة في مكان آخر" (b: 189١٩٨٨).

(٤٠) نوع ثالث من التكلفة- التكلفة على الطرف المتدخل وعلى أعضائه- يجب أيضا أن يدخل في حسابات التناسبية. سننظر في هذه التكلفة فيما بعد لسبب منفصل:انظر مناقشة المبدأ (٦*).

(٤١) قارن هذا المبدأ مع دعوى Slater and Nardin بأن" التدخل المسلح لحماية حقوق الإنسان يجب ألا يحدث سوى فقط بعد محاولات أوجه علاج أخرى أقل وطأة، وفشل هذه المحاولات" (١٩٨٦:٩٣).

(٤٢) المثال الوثيق الصلة بهذه النقطة هو العقوبات التي فرضتها الأمم المتحدة على العراق. انظر Moellendorf (2002a: 126). Moellendorf ويقول أيضا أن العقوبات قد تكون أكثر ضررا من العمل العسكري (a: 125٢٠٠٢) ورغم أن هذه النقطة لم يتم التركيز عليها

في مناقشة مبدأ الملاذ الأخير عما إذا كنا نعرّف العقوبات بأنها عمل تدخلي. (a: 125-126٢٠٠٢). لمناقشة عملية وافية انظر تحليل Eric Herring (2002).

(٤٣) مبدأ الملاذ الأخير، على العكس، لا يتطلب مثل هذا الحكم الصعب. وهذا لا يجب أن يغرينا بالتخلي عن مبدأ الخيار الأقل بشاعة لحساب مبدأ الملاذ الأخير. وهذا لعدة أسباب. أولا، كما رأينا عاليه، مبدأ الملاذ الأخير يفترض مبدأ الخيار الأقل بشاعة. لذلك لا يستطيع أن تكون له الأولوية على مبدأ الخيار الأقل بشاعة. إضافة إلى ذلك لن يكون من المنطقي أن ننتقل من صعوبة تقويم أي من الخيارين أكثر بشاعة إلى نتيجة أننا يجب أن نفترض أن الحرب هي كذلك. ثالثا حتى عندما نقبل أن التدخل يجب أن يكون الملاذ الأخير، سيتطلب تقويم أي من إجراءات التدخل تقييم "البشاعة" في كل من الخيارات عندما نقارن أحدها بالأخرى. وهكذا ليس أمامنا مهرب من أن نصدر أحكاما حول مدى البشاعة.

(٤٤) لشروط مشابهة انظر Beitz (1998b:189) و Slater and Nardin (1986:93).

(٤٥) الشروط الأربعة الأولى مشابهة للشروط التي يدافع عنها Moellendorf في Cosmopolitan Justice. ويقول أن التدخل له مبرر عندما (١) يكون موجها نحو خدمة العدالة سواء في البنية الأساسية للدولة أو التأثيرات الدولية للسياسات الداخلية للدولة"(a: 118٢٠٠٢). ويضيف إلى هذا (٢) يجب أن يكون من المعقول أن نعتقد أن التدخل من المرجح أن ينجح" (a: 119٢٠٠٢) و(٣) يجب القيام بالتدخل فقط كملاذ أخير (a2002:119-120). و(٤) يجب أن يكون التدخل متناسبا مع المظالم التي ارتكبت (a: 120٢٠٠٢).

ولكن توجد اختلافات. أولا المبدأ (١*) يختلف عن (١) لأن اهتمامه يتعلق بجميع المظالم في نظام سياسي آخر وليس فقط مجرد الاهتمام بالمظالم في بنيته الأساسية. ينص مبدأ الملاذ الأخير عند Moellendorf على أن "التدخل هو الملاذ الأخير بعد أن تفشل الوسائل الدبلوماسية" (a: 122٢٠٠٢). ولكن المبدأ (٣*) لا يتطلب أن نجرب الوسائل الدبلوماسية إذا كان لدينا سبب مقنع بأن هذه الوسائل سيكون مصيرها الفشل وأن المحاول باهظة التكلفة. Moellendorf متذبذب في هذه النقطة: قارن (a: 119-120٢٠٠٢). ثالثا وكما رأينا في الفصل الثالث يرفض Moellendorf المبدأ (٥*) (a:121٢٠٠٢).

(٤٦) يضع Smith أصبعه على لب المشكلة، ويقول أن الأفضل بصفة عامة هو أن يكون التدخل جماعيا. ولكن في بعض الظروف يمكن تبرير التدخل من جانب واحد: Smith (1998:77-78).

(٤٧) ليست كل التدخلات عن طريق استخدام القوة العسكرية. ولكن تنطبق حجة **Moellendorf** في اعتقادي كذلك على التدخلات غير العسكرية. الخطوتان في حجته – إنكار قيمة الشرعية والدعوى بأن الحصول على الشرعية له تكلفة – تنطبقان بنفس الدرجة على التدخلات غير العسكرية.

(٤٨) ربما توضح هذه النقطة لماذا يصر البعض، مثل **Teson (1988:119-121)**، على أن التدخل يجب أن يكون بموافقة المستفيدين من التدخل. رغم أن هناك أسبابا مقنعة لأهمية هذه الموافقة، مثل أن هذه الموافقة تجعل احتمالات نجاح التدخل أكبر ومن ثم مطلوبة وفقا للمبدأ (٤*).

(٤٩) يذكر **Teson (1998:59)** سببا إضافيا.

(٥٠) هذا بيان مختصر للغاية عن بعض جوانب موقف **Walzer** من غير المحاربين الذي ناقشناه في الفصل السادس (١٩٧٧:١٥٣-١٥٦).

(٥١) قارن معالجة **Moellendorf** للعقوبات (**a: 126**٢٠٠٢). ويدين العقوبات مثل تلك التي ذكرناها في النص، إلا أنه يفعل ذلك استنادا إلى مبدأ التناسبية. ولكن هذا المبدأ ليس كافيا لأن يستوعب جميع الجوانب ذات الأهمية الأخلاقية في مسألة مجموعة الناس الذين يجوز استهدافهم ومجموعة الذين لا يجوز استهدافهم. يتعلق مبدأ التناسبية بمقدار المعاناة ولا يستطيع في ذاته أن يفرق بين مجموعة من الناس ومجموعة أخرى. ولكن هذه مشكلة لأننا نعتقد أن هذه المسألة لها أهمية إذا كان الذين يتحملون تأثيرات المقاطعة هم الرجال والنساء الأبرياء والذين ليسو مسئولين عن ارتكاب أي مظالم. ومن المهم أن حجة **Moellendof** تشير إلى الضرر الذي يحيق "بالأبرياء"، وبصفة خاصة الأطفال (**a:126**٢٠٠٢)، ولكن الحدس الذي يدفع بهذه الحجة ليس موضع اهتمام مبدأ التناسبية: الاهتمام هنا بمن الذي يحيق به الضرر والفكرة هنا بالتأكيد هي أن غير المذنبين هم الذين يدفعون الثمن. وإلاّ لماذا يشير إلى الأبرياء (وهذا ما يفعله **Moellendorf** مرتين في ٢٠٠٢**a: 126**) ولماذا يشير إذا إلى الأطفال؟ للتعبير عن هذا الحدس نحتاج إذا إلى المبدأ الذي ذكرناه في النص.

(٥٢) لمناقشة موجزة ولكنها جيدة لهذه المسألة انظر **(Chopra and Weiss (1992:99-101)**. ويعترضان على الدعوى القائلة بأن الحق القانوني سيؤدي بالضرورة إلى نتائج غير مرغوبة.

الفصل الثامن

خاتمة

> يجب ألا يكون الحال أن يوجد مستوى لأخلاقيات الأفراد فيما بينهم من علاقات، ومستوى آخر مختلف وأقل وزنا للعلاقات بين المؤسسات التجارية ومستوى ثالث أقل وأقل وزنا يحكم العلاقات بين الأمم. أليست المؤسسات التجارية تجمعات من الأفراد تسعى إلى غايات هي في نهاية المطاف غايات شخصية. وما الأمم سوى اتحادات أكثر دواما وأوسع مجالا وأوثق صلة بين أشخاص لتحقيق غاية تجمع بينهم، أي المصلحة المشتركة. رغم ذلك نعرف جميعا حق المعرفة أن المستويات الأخلاقية المسلم بها والتي تطبق عمليا تختلف اختلافا شاسعا في كل من المجالات الثلاثة. إذا بترنا النفس البشرية لتصبح ليس أكثر من مؤسسة تجارية، ستصبح قطعة من الجلد، لا نستطيع أن ننفذ إلى داخلها في سهولة ويسر بحثا عن رحمة أو حسن تقدير، ينبعث منها القليل الأقل من حليب التراحم الإنساني، أقل بكثير مما ينبعث من نفوس مديريها وأصحاب المصلحة، في العلاقات الإنسانية بين بعضهم البعض... أما مستوى الأخلاقيات الدولية، خاصة في مسائل التعامل التجاري، فتنحدر إلى مستوىً أدنى وأدنى.
>
> **(جيه آيه هبسون ١٩٢٠)**

يقول مارتن وايت في إحدى كتاباته إنه لا توجد نظرية دولية. والسؤال هو ما إذا كان الأمر كذلك دائما. ولكن الآن مما لا يقبل أدنى شك وجود كتابات كثيرة

ومتزايدة وعميقة عن المسائل الأخلاقية التي تنشأ على المستوى الدولي. وكان هدفي في هذا الكتاب الدفاع عن نظرية عالمية (نظرية عالمية محددة وكذلك نزعة عالمية بصفة عامة) إلى جانب تحليل وتقييم الفلسفات السياسية المتنافسة. وآمل في هذه الخاتمة أن أستجمع خيوط فصول الكتاب معا، وأن أقدم بعض التأملات الأكثر عموما حول الطرق المختلفة للتفكير في المسائل الأخلاقية التي تنشأ في المجال العالمي. ونظرا لأن السعي في هذا الكتاب كان للدفاع عن برنامج سياسي عالمي، سأبدأ هذه الخاتمة بإلقاء الضوء على بعض السمات الرئيسية للرؤية العالمية التي انبثقت عن الفصول السابقة، ثم بعد ذلك إلى أن أحدد المواضع التي تختلف فيها الفلسفات السياسية غير العالمية عن الرؤية العالمية.

(١)

ويمكن أن نبدأ هذه العملية بالتمعن في النمط المحدد من العالمية الذي أدافع عنه، ثم بعد ذلك أتناول بشكل أكثر عمومية المجموعة السائدة حاليا من النظريات العالمية المعاصرة. أبدأ بالغرض الأول، وأعني النظرة العالمية المحددة التي أدافع عنها. هذا الكتاب محاولة للدفاع عن نزعة عالمية ليبرالية مساواتية. وقد دافع الكتاب عن فرضية وجود مبادئ عالمية ضد القائلين بالنسبية الثقافية. الاستراتيجية العامة التي اتبعتها في هذا للكتاب هي أن أبين أن العديد من الاعتراضات على النزعة العالمية تخطأ في فهمها، والاعتراضات الأخرى بعيدة عن الإقناع. ويدافع الكتاب على وجه التحديد عن مبدأين عالميين للعدالة. أولا يدافع عن منظومة من حقوق الإنسان السياسية والمدنية، مؤكدا على ضرورة أن نحترم مصالح الأفراد في أن يحيوا حياة يحققون فيها ذاتهم. لهذا الغرض ذكرت خمسة أسباب للاعتقاد بأن حقوق الإنسان السياسية والمدنية هي أفضل ما يعطي للناس القدرة على الحياة

المزدهرة. ثانيا يدافع الكتاب عن برنامج توزيعي مساواتي، ويدافع عن الحق في وسائل المعيشة الأساسية، ومبدأ التكافؤ العالمي في الفرص، وقواعد الأجر المنصف، والالتزام بإعطاء الأولوية للذين أقل حظا. إضافة إلى ذلك وعلى النقيض من العديد مفكري العالمية الآخرين (مثل بيتز وأونيل وبوج)، لا تعتمد الحجة على هذه المبادئ العالمية لعدالة التوزيع على ما إذا كان هناك عولمة اقتصادية واسعة المدى أو لم تكن. استنادا إلى هذه المبادئ العالمية عن عدالة التوزيع والعدالة السياسية والمدنية، ينتقد هذا الكتاب النظام الدولاني، أي عالم من الدول ذات السيادة، ويدافع عن نظام من السلطات السياسية العالمية. يشمل هذا النظام الأخير الأمم المتحدة، بعد إصلاحها لكي تشمل جمعية عامة ثانية، ينتخب أعضاؤها انتخابا ديمقراطيا. ويدعو كذلك إلى استحداث إجراءات ديمقراطية تمكن الناس من أن يحاسبوا المؤسسات الدولية القوية (مثل منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي). ويتضمن البرنامج الإصلاحي كذلك إنشاء قوة من المتطوعين تابعة للأمم المتحدة، مهمتها ضمان احترام حقوق الإنسان السياسية والمدنية. نحتاج إلى هذه المؤسسات لسببين. أولا على أسس وسائلية تدعم هذه المؤسسات حقوق الإنسان الاقتصادية والسياسية والمدنية. كذلك نحتاج إلى مؤسسات عالمية لتضمن الإذعان لمثل هذه المبادئ ولتحدد المسؤوليات وتتغلب على مشكلات العمل الجماعي. ثانيا سيعطي هذا الإطار السياسي للشعوب الفرصة لأن تتحكم في العمليات والمؤسسات العابرة للقوميات التي تؤثر على ممارستها لحقوقها. بعبارة أخرى توسّع مجال حق التصويت إلى ما وراء حدود الأمم أو الدول، لضمان أن يكون للناس دور في القوى الاقتصادية والسياسية التي تؤثر على حقوقهم الجوهرية.

بعد هذا العرض لنظرية الوضع المثالي، وضع ما يجب أن يكون أو الوضع النظري المجرد، ينتقل الاهتمام إلى نظرية الوضع غير المثالي، الوضع الكائن.

وقد سعى الكتاب إلى أن يقدم ويدافع عن تفسير من وجهة نظر العالمية لكيف يمكن للنظم السياسية أن تتعامل مع الاعتداءات الخارجية (الفصل السادس) والاعتداءات الداخلية (الفصل السابع). وفي كلتا الحالتين يطرح الكتاب وجهة النظر بأن الحرب، وكذلك التدخل لأغراض إنسانية، لهما مبرر في حالة: وجود قضية عادلة (يتم تعريفها أو تحديدها في إطار حماية حقوق الفرد)، وأن تكون الإجراءات مرخصا بها من كيان له شرعية، ومتناسبة مع الاعتداءات التي ترتكب، وأن ندرس أولا أقل الخيارات سوءا، وأن توجد احتمالات جيدة للنجاح.

وبذلك يكون لدينا نزعة عالمية ليبرالية مساواتية تغطي العديد من المسائل الأساسية (وإن لم يكن جميعها) التي يجب أن تعالجها نظرية سياسية عالمية(١).

(٢)

والآن وبعد أن أوضحت النمط المعين من النزعة العالمية التي يدافع عنها الكتاب، أريد الآن أن أذكر بعض الملاحظات حول النظريات الليبرالية المساواتية المعاصرة بصفة عامة(٢). استنادا إلى الفصول السابقة يمكن لنا أن نتعرف خمس نقاط حول التحليل السياسي العالمي المعاصر.

٢-١: النزعة العالمية والعلاقة بين النظرية السياسية العالمية والنظرية السياسية المحلية. تعود بنا النقطة الأولى إلى ما سميته في الفصل الأول التحليل من المستوى الأول. أي أنها تتعلق بتفسير النزعة العالمية للعلاقة بين تلك المبادئ التي يجب تطبيقها على المستوى المحلي من ناحية، والمبادئ التي يجب تطبيقها على المستوى العالمي (النظرية السياسية العالمية). إذ يتبين لنا من الفصول الستة السابقة أن من السمات الرئيسية للنزعة العالمية أنه لا يوجد فرق له دلالة هامة من الناحية الأخلاقية بين المجال المحلي والمجال العالمي، بحيث يجعل القيم الملائمة

للمجال المحلي غير ملائمة في المجال العالمي. في نظر دعاة العالمية أن مبادئ العدالة التي تحكم المجال المحلي يجب كذلك أن تحكم المجال العالمي. بعبارة أخرى دعوى أصحاب النظرة العالمية هي أن المبادئ التي تطبق في المجال الدولي يجب أن تكون "استمرارا" لما نعتقد أنه ملائم للمجال المحلي. ويعتمد الكتاب على هذه الفرضية خلال التحليلات السابقة، ويمكن أن نوضحها بالتفصيل بستة طرق. أولا قدم الفصل الثاني الأسس النظرية لهذه الدعوى من خلال مناقشة الحجة العامة للعالمية والدفاع عنها. وفقا لهذه الحجة كما نذكر يشترك الناس في جميع أنحاء العالم في صفات أخلاقية، لذلك إذا كان هناك قيم أخلاقية تنطبق على بعض الأشخاص عندئذ يجب من ناحية الاتساق المنطقي أن تنطبق كذلك على الجميع. القول بهذه الدعوى يعني القول بأنه لا يوجد فرق هام له دلالة أخلاقية جوهرية بين المجال المحلي والمجال العالمي، يحول دون أن تطبق القيم التي تحكم النظام المحلي على النظام العالمي. وقدمنا في الفصل الثالث شرحا ثانيا ودفاعا عن هذه الدعوى. لأن الفصل الثالث يدافع عن دعوى النطاق من المستوى الأول، والتي تنص على أن التبرير المتعارف عليه للحق في الحريات السياسية والمدنية يترتب عليه حقوق الإنسان في نفس هذه الحريات السياسية والمدنية. وبهذا يكون المحور الأساسي لهذا المبدأ هو أن مضمون المبادئ العالمية للعدالة يجب أن ينبع من تفسير ليبرالي مساواتي للعدالة يفترض في العادة تطبيقه داخل الدولة. المثال الثالث للدعوى بأن مبادئ العدالة التي يجب أن تحكم السياسة المحلية يجب أيضا أن تحكم السياسة العالمية، يأتي في تحليل العدالة العالمية للتوزيع في الفصل الرابع. في ذلك الفصل تبين لنا صحة دعوى النطاق من المستوى الثاني، والتي تنص على أن التبريرات الصحيحة لمبادئ عدالة التوزيع يترتب عليها أنها مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. النقطة الهامة في دعوى النطاق الأولى ودعوى النطاق الثانية إذا هي أن الحدود بين الدول ليست لها أهمية أخلاقية جوهرية. الجوهر الأساسي للدعويين هو أن الالتزامات على النطاق المحلي للناس تترتب عليها مبادئ عالمية. إضافة إلى

ذلك يجب علينا أن نتذكر أن الدعويين، دعوى النطاق الأولى ودعوى النطاق الثانية. متطابقتان، لأن الحجج السليمة لمبادئ العدالة (سواء عدالة التوزيع أو العدالة السياسية والمدنية) تعتمد على تصور عالمي "للشخصية الأخلاقية".وهذه تعتمد على تصور للشخصية الأخلاقية يعطي للناس استحقاقات، ليس بسبب عضويتهم في أي مجتمع قومي أو قائم على أساس الدولة (أي خاصية محلية) ولكن بفضل خاصية "عالمية".

تحليل البنيات المؤسسية في الفصل الخامس يعطي مزيدا من التأكيد لتصور النزعة العالمية للعلاقة بين المجال العالمي والمجال المحلي. مرة أخرى رأينا النظرة العالمية تعترض على أي ازدواجية أساسية بين المبادئ الملائمة للمجال العالمي والمبادئ الملائمة للمجال المحلي، ويتضح هذا من خلال بحث نقطتين. أولا من الحجج القوية للإطار السياسي لقيام سلطات سياسية فوق الدولة **supra state**، الحجة التي تأخذ شكلا وسائليا، وتقول بأن هذا النوع من النظام السياسي العالمي هو أكثر الطرق فعالية لتنفيذ المبادئ العالمية للعدالة. وهكذا تستخدم في كثير من الأحيان نفس الأسباب بالضبط التي تستخدم للدفاع عن دور الدولة – الحاجة إلى كيان لضمان الإذعان لقواعد العدالة، والمحافظة على الحقوق وتحقيق المصالح العامة وحل مشكلات العمل الجماعي- يمكن أن تستخدم للدفاع عن نظام قيام سلطات سياسية عالمية. (ولكن هنا ينبغي أن أؤكد على أن فكرة قيام دولة عالمية مرفوضة رفضا قاطعا). ثانيا، رأينا كذلك في الفصل الخامس نظاما للسلطات السياسية العالمية تدعمه ما يسمي نظرة أولوية الحقوق. وهذه النظرة ترى أن هناك حجة قوية لنقل المبادئ التي تطبق داخل السياق المحلي- في هذه الحالة مبدأ أن الأشخاص يجب أن تكون لديهم القدرة على أن يحددوا العملية التي يمارسون بها حقوقهم- إلى العالم ككل. المبرر العقلاني لهذه المبادئ الديمقراطية، والتي من المفترض أنها تطبق داخل الدولة، مع الأخذ في الاعتبار حقائق الاعتماد

المتبادل الاقتصادي، يترتب عليه أن هذه المبادئ يجب أن يتم تطبيقها على المستوى العالمي. وبعبارة أكثر إيجازا، رأينا أن هذا يبرر دعوى النطاق على المستوى الثالث. كل من الحجة الوسائلية وحجة أولوية الحقوق إذا محاولتين للنظرة العالمية لتطبيق المثل التي تحكم السياسة المحلية (فكرة صنع قرار سياسي فعال وخاضع للمساءلة وديمقراطي) على العالم أجمع. بعد أن قلنا هذا من المهم للغاية أن نؤكد مرة أخرى أن أيًا من هاتين النظرتين لا تدعي أن المجال العالمي يجب أن يكون مماثلا للنظام المحلي. كذلك لا تدعي أن المجال العالمي يجب أن يكون مماثلا للنظام المحلي كما هو موجود حاليا، أي نظام ملتزم بالدولة ذات السيادة. لا تؤيد أي من هاتين النظرتين فكرة قيام حكومة عالمية: أضف إلى ذلك أنه يوجد سبب قوي لكي نرفض مثل هذه الفكرة. بالأحرى النقطة المهمة من كل من الحجتين هي أن القيم التي تحفز على قيام حكومة فعالة وديمقراطية على المستوى المحلي، تحفز كذلك قيام شكل من الحكم الرشيد العالمي الفعال والديمقراطي.

ويمكننا الآن أن نعود إلى معالجة النزعة العالمية لأفضل طريقة للرد على الاعتداءات الخارجية (فكرة الحرب المشروعة)، لكي نجد تأكيدا إضافيا خامسا للقناعة العالمية بأن النظرية السياسية العالمية يجب أن تكون استمرارا متصلا لنظرية سياسية محلية. الذي نخرج به من الأداة النظرية التي تستخدم للتعامل مع مثل هذه الاعتداءات لا تختلف من حيث المضمون عن تلك التي تستخدم داخل الدولة. كل دعاواها الأساسية دعاوى يجب فيما نعتقد أن تسري داخل السياق المحلي. في هذا المجال يمكن أن نتوقع استخدام القوة فقط إذا كانت هناك قضية عادلة من حيث حقوق الأفراد. على النحو نفسه الشرط الضروري الآخر- وأعني أنه لا يجوز استخدام القوة سوى فقط عندنا ترخّص بها سلطة شرعية وتكون استجابة تناسبية وأن تستخدم فقط عندما تكون أقل الخيارات سوءا، وعندما يكون

من المرجح أن تنجح – فهذه كلها شروط يمكن أن نعتقد أنها ملائمة داخل الدولة كما هي ملائمة في الشؤون الخارجية. المبادئ التي تطبق عالميا إذا لا تختلف بطبيعتها عن تلك التي نعتقد أنها مناسبة للتطبيق داخل المجال المحلي.

وتتضح صحة هذه النتائج عندما ننتقل إلى التحليلات العالمية للتعامل الملائم مع المظالم الداخلية. لأننا كما رأينا في الفصل السابع، أفضل وصف لأسلوب للتعامل مع المظالم الداخلية يشبه الأسلوب المستخدم التعامل مع المظالم الخارجية. وكذلك كما لاحظنا منذ برهة، هذه المبادئ الإرشادية (استخدام القوة للدفاع عن حقوق جوهرية فقط عند توافر شروط السلطة الشرعية والتناسبية وأقل الخيارات سوءا وترجيح النجاح)، هذه شروط مألوفة لمبادئ العدالة داخل الدولة واستمرار لها.

في جميع الطرق السابقة إذا، نستطيع أن نرى أن من السمات الرئيسية للنظرة العالمية– سواء تركز اهتمامها على كيف يمكن أن تكون هناك قيم عالمية، ومضمون الحقوق السياسية والمدنية وطبيعة المبادئ العالمية لعدالة التوزيع والمؤسسات الملائمة للبنية السياسية العالم أو الاستجابات الملائمة إزاء الاعتداءات الداخلية والخارجية– هي أنها تعترض على فكرة وجود أي فرق جوهري بين المجال المحلي والمجال العالمي. تقول في كل حالة بأن القيم الأخلاقية التي تحكم وصفنا للسياسة العالمية يجب أن تقد من نفس النسيج الذي تقد منه القيم الأخلاقية التي تحكم السياسة المحلية.

وقبل أن نتقدم أبعد من ذلك من المفيد أن نذكر نقطتين مفيدتين أخريين. أولا ما قلناه عاليه بالطبع لا ينفي وجود عدة فروق بين المجال العالمي والمجال المحلي. الدعوى هنا هي أن الاختلافات ليست جوهرية أخلاقيا على نحو يعني أن المبادئ التي تحكم السياسة المحلية يجب ألا تنتقل إلى المجال العالمي. وهذا يؤدي إلى نقطة أخرى، لأنه من المهم للغاية أن نؤكد أهمية كلمة "جوهريا". ربما يقبل أصحاب النظرة العالمية أن هناك بعض الاختلافات ذات الدلالة الأخلاقية، ولكن

هذه فقط ذات أهمية أخلاقية ثانوية، (أي أنها ليست جوهرية)، ونضرب مثالا قد يساعد على شرح هذه النقطة. لنفترض أننا من أنصار نظرية المنفعة. دعاوى النطاق التي أشرنا إليها ترى أن المنطق العقلاني لنظرية المنفعة يعني ضمنا أنها يجب أن تكون عالمية. ولكن بمجرد أن ندخل فيها بعض الاعتبارات العملية (مثل عدم وجود دولة عالمية وعدم وجود إحساس بالتضامن)، عندئذ بطبيعة الحال من المرجح أن تختلف القواعد المحددة للسياسة التي تقول بها نظرية المنفعة في المجال العالمي عنها في المجال المحلي. ولكن النقطة الأساسية هي أنه على المستوى النظري الجوهري هي نفس النظرية التي تطبق على كل من المجال العالمي والمحلي. من هذه الناحية تختلف هذه النظرات العالمية عن نظرات أخرى- مثل نظرة جون رولز - والذي يزعم بأن المبادئ الملائمة للمجال العالمي تختلف اختلافا قطعيا عن تلك الملائمة للمجال المحلي.

٢-٢: الأشكال المتعددة للنزعة العالمية. تلفت النقطة الأساسية الأولى أنظارنا إلى اتجاه مشترك لدى جميع القائلين بالعالمية. وبعد أن نلاحظ هذه النقطة المشتركة من المهم أن نسجل أن المفكرين العالميين يدافعون عن دعواهم بأنه لا يوجد فرق له دلالة أخلاقية جوهرية بين المجال العالمي والمجال المحلي (أي بين دعوى النطاق الأولى ودعوى النطاق الثانية) بطرق مختلفة. بعضهم بطبيعة الحال يؤسس نظرته العالمية بالاستناد إلى فكرة الحقوق (سي جونز وبوج وشيو)، والبعض الآخر يستند إلى عقد افتراضي (ريتشاردز وبيتز وباري)، بينما يتبنى آخرون مثل سنجر نظرة نتائجية (العبرة بالنتائج) ولكن اهتمامي هنا ليس فقط بهذا التنوع في الأطر النظرية. لأنه يوجد مجال آخر لا يتكلم فيه مفكرو العالمية الليبراليون المعاصرون بصوت واحد، وأعني أهمية العولمة كأساس للدعوى بأنه لا يوجد فرق أخلاقي جوهري بين المجال المحلي والمجال العالمي. هنا نجد تمييز بوج (الذي عرضناه في الفصل الثالث) بين " النظرة المؤسسية" و"النظرة التفاعلية"

في محله. لأنه في نظر الذين يسمون بالمؤسسين تنطبق الدعاوى المحلية على نطاق عالمي، وهذا يؤيد دعاوى النطاق، لأن العدالة تتعلق بنظم الاعتماد المتبادل، ويوجد اعتماد متبادل على المستوى العالمي. وهكذا في نظر بوج نفسه أن وجود حقوق الإنسان، مع التزامات تنطبق على الجميع، يعتمد على وجود اعتماد متبادل عالميا. على النقيض من ذلك يرى أصحاب النظرة "التفاعلية" أن الدعاوى المحلية تنطبق عالميا لأنه توجد أسس عقلانية معيارية لمبادئ عالمية للعدالة- أسس عقلانية لا تتوقف على أي دعاوى عملية حول طبيعة ومدى العولمة السياسية أو الاقتصادية. (الفصل الرابع القسم الثالث). إذا تحتل كل من النظرتين المؤسسية والتفاعلية مكانا في النزعة العالمية. كما تعتقد النظرتان أنه رغم وجود اختلافات عديدة بين المجال المحلي والمجال العالمي، هذه الاختلافات ليست لها دلالة أخلاقية بدرجة تكفي للقول بأن المبادئ المحلية يجب ألاَ تحكم المجال العالمي. ولكنهما يصلان إلى هذه النتيجة بالاعتماد على افتراضات نظرية مختلفة حول نطاق العدالة.

٢-٣: نقد النظرة العالمية للنظرات الأخرى. بعد أن لاحظنا سمتين رئيسيتين للبرنامج السياسي العالمي، النقطة الثالثة عن النزعة العالمية الليبرالية المساواتية التي يجدر بنا أن نؤكدها، تتعلق بنقدها للنظرات غير العالمية. وقد بينا في التحليل السابق أن مفكري العالمية لديهم على الأقل أداتين قويتين تحت تصرفهم. أولا واستنادا إلى دعاوى النطاق التي أشرنا إليها آنفا، يستطيع مفكرو العالمية أن يشيروا إلى أنه من عدم الاتساق القول، كما يفعل الكثيرون، بأن نظم العدالة التوزيعية والسياسية والمدنية تنطبق فقط داخل أمة أو داخل دولة. وهذا عدم اتساق حتمي، كما أثبتت دعاوى النطاق، مع الأسس العقلانية القياسية لهذه المبادئ. وباستخدام المصطلحات التي صيغت في الفصل الثالث، بينت حجج العالمية أن النظريات غير العالمية تنتهك "معيار التوافق مع المجال المحلي" وهو المعيار

الثاني لنظرية وافية عن العدالة العالمية كما عرضناها في الفصلين الثالث والرابع)[٣]. وربما نضيف إلى هذا أن عدم الاتساق الذي يشار إليه ليس فقط مجرد عدم الالتزام ببعض النقاط الفلسفية الدقيقة، ليس فقط نوعا من السقطة التي يمكن التغاضي عنها لأن هذا التغاضي يأتي بتهمة ازدواجية المعايير. النقطة هنا هي أنه إن كانت دعاوى النطاق صحيحة عندئذ ما لم نطبق نفس المبادئ سنكون مذنبين بمعالجة الحالات المتشابهة بطرق مختلفة، وهذا يعني ازدواجية المعايير[٤].

الأداة الثانية التي يمكن لأصحاب النزعة العالمية الليبرالية المساواتية استخدامها، والتي يستخدمونها فعلا، موجهة بشكل خاص ضد نوع واحد من البدائل- وأعني ضد هؤلاء الذين يتبنون نظرة الحد الأدنى، ويعطون بعض الحقوق للأجانب ولكن ليس الحزمة الليبرالية الشاملة. تنتقد الأداة الثانية نظرة الحد الأدنى هذه بالاستناد إلى ما سميناه في الفصل الثالث "معيار الاتساق المنطقي" وهو المعيار الثالث لنظرية وافية عن العدالة الاجتماعية وفقا لما جاء في الفصلين الثالث والرابع،، ونقول بأن نظريات الحد الأدنى تنتهك هذا المعيار. وكما رأينا في الفصلين الثالث والرابع، النظرة التي تقر فقط بالحد الأدنى من الحقوق وترفض العالمية الليبرالية المساواتية، هي نظرة غير متسقة منطقيا من الناحية النظرية، لأن الحد الأدنى من الحقوق مرتبط ارتباطا متكاملا مع حقوق تتجاوز الحد الأدنى. الإقرار بالحد الأدنى إذا يتطلب الإقرار بالتصور العالمي الليبرالي المساواتي لحقوق الإنسان.

لذلك يستطيع مفكرو العالمية الليبرالية المساواتية أن يستخدموا أداتين لنقد نظرية الحد الأدنى. يمكن لهم القول بأن التزامات السياسة المحلية يستتبعها حقوق عالمية ليبرالية مساواتية عالمية (التوافق مع المجال المحلي)، وكذلك أن التزامات السياسية الخارجية (والتي تتضمن بعض حقوق الحد الأدنى) يستتبعها حقوق عالمية ليبرالية مساواتية عالمية (الاتساق المنطقي). وهكذا يمكن الدفاع عن

الحزمة العالمية الليبرالية كاملة من اتجاهين، وبالتالي يثبت خطأ نظريات الحد الأدنى غير العالمية على جبهتين(٥).

٢-٤: النزعة العالمية والواجبات الخاصة. من الأسئلة الطبيعية التي يمكن أن تنشأ نتيجة للمناقشة السابقة، وخاصة دعاوى النطاق: "ما هو الحيز الذي تعطيه النظرة العالمية للواجبات الخاصة؟" وكذلك "هل ترى دعاوى النطاق أنه لا توجد التزامات محلية وأن جميع الالتزامات هي التزامات عالمية؟" لذلك من المفيد أن أوضح بشكل قاطع وجهة النظر العالمية في هذه المسألة. لكي أفعل ذلك من المفيد أن أذكر ست نقاط. أولا من الضروري أن نميز بين أنواع مختلفة من الواجبات الخاصة. لا يعترض هذا الكتاب على فكرة أن الأشخاص عليهم واجبات خاصة نحو أصدقائهم أو أسرهم أو زملائهم في العمل. هذه الواجبات الخاصة ليست موضع شك. ولكن الدعوى بأن الأشخاص عليهم واجبات خاصة نحو زملائهم في القومية ليست بنفس الدرجة من الوضوح. وهذا يؤدي بنا إلى النقطة الثانية: يزعم هذا الكتاب أننا لم نرى بعد حجة مقبولة تثبت أن الأشخاص عليهم التزامات خاصة نحو زملائهم في القومية. أضف إلى ذلك، وهذه هي النقطة الثالثة: حتى لو كان الأمر كذلك، أي لو كان الأشخاص عليهم هذه الالتزامات، لا يوجد سببا لأن نقبل (ولدينا سبب قوي لأن نشك) في أن مثل هذه الالتزامات هي التزامات بعدالة التوزيع (الفصل الرابع - القسم العشر {١}). ولكن يجب أن نضيف إلى هذا، رابعا، أن دعويي النطاق الأولى والثانية، لا تقولان بأنه لا توجد واجبات خاصة بالعدالة. الذي تقول به الدعويان هو أن العديد من الحجج القياسية للحقوق والالتزامات الخاصة يستتبعها بالفعل حقوق والتزامات عالمية. وهما تقبلان أنه يمكن أن تكون هناك واجبات خاصة للعدالة على المستوى المحلي، إذا كانت هناك حجة على هذه الواجبات، ولم تكن القيم الأخلاقية التي تستند إليها قيما عالمية. ولكن الذي توضحه هاتان الدعويان، وهذه هي النقطة خامسا هو أن العديد من تبريرات الحقوق الخاصة التي طرحت تبرر في الواقع وجود حقوق عالمية.

ورأينا أن هذا ينطبق على حجج النتائجية (العبرة بالنتـــائج) والتعاقديـــة وأولويـــة الحقوق في مبادئ العدالة الاقتصادية والسياسية والمدنيـــة. الـــصياغات الأصـــلية لدعوى النطاق الأولى ودعوى النطاق الثانية جاءت بعناية شديدة. كل ما تقول بـــه الدعويان هو أن المنطق العقلاني القياسي لكل من الحقوق الاقتصادية والـــسياسية والمدنية يترتب عليه أن هذه الحقوق عالمية. (الفصل الثالث القسم الثاني، والفصل الرابع القسم الثالث). الدعوى ليست أن جميع الحجج قد صبت في هذا القالب، رغم القول بأننا لم نرى بعد حججا على مبدأ عدالة التوزيع لا تؤدي أيضا إلى أن تتولـــد عنها مبادئ عالمية لعدالة التوزيع. أخير وسادسا يجب أن نسجل هنـــا أن الإجابـــة الوافية على السؤال الذي يتعلق بالواجبات الخاصة، تتطلب أن نـــسلم بأنـــه حتـــى عندما نقبل وجود واجبات خاصة فهذه بدورها يستتبعها واجبات عالمية. وتحتـــاج هذه النقطة إلى مزيد من الشرح: النمط الحدسي للاستدلال هنا، هو أنـــه قبـــل أن يمارس الناس حقوقهم الخاصة، يجب أن تكون لديهم حقوق عامة (تحدد مـــا هـــي الأفعال التي يستطيعون القيام بها وما هي الموارد التي يمتلكونها وما إلـــى ذلـــك). ومن ثم إن كانت هناك حجج قوية على الحقوق الخاصة (ومن المؤكد وجود هـــذه الحجج) فهذه يترتب عليها أنه لا بد من وجود منظومة من الحقوق العامة[٦].

ما تأثير هذا على الحقوق الخاصة؟ الرد على هذا السؤال أنه ستكون هنـــاك واجبات خاصة نحو الأصدقاء والزملاء والأسرة وما إلى ذلك. عندما يكون لهـــذه العلاقات خصائص أخلاقية وبسبب هذه الخصائص (وعلاوة على ذلـــك الخاصـــية الأخلاقية التي تبرر هذه الالتزامـــات يمتلكهـــا فقـــط أعـــضاء هـــذه المؤســـسات الاجتماعية، ومن ثم هذه الواجبات خاصة أكثر منها عالمية). ولكن لم نر بعد حجة مقنعة بأن هناك واجبات خاصة بالعدالة نحو زملائنا في القوميـــة (وفـــي الحقيقـــة زملائنا في المواطنة). أضف إلى ذلك أن مثل هذه الواجبات الخاصة التي توجـــد بالفعل تكون شرعية إذا كانت موجودة في إطار محيط ترسمه نظرية عالمية.

٢-٥: نقد النزعة العالمية. من النقاط التي تنشأ عن التحليل السابق للنزعة العالمية، (خاصة النقطة ٢,١) أن الذين يرغبون في الدفاع عن نظرة غير عالمية لابد لهم أن يقدموا تفسيرا للعلاقة بين المجال المحلي والمجال العالمي، يحددون فيه تحديدا دقيقا الاختلافات ذات الدلالة الهامة من الناحية الأخلاقية بين المجالين، وذلك حتى يمكن لهم من خلال تفسير هذه العلاقة، أن يشرحوا أن الحدود الفاصلة بين المجالين لها دلالة أخلاقية هامة أكبر مما يعطيه لها مفكرو العالمية، وأننا ينبغي ألا نطبق المثل الأخلاقية، التي نطبقها في العادة في المجال المحلي، على المجال العالمي. أي أنهم بعبارة أخرى، لابد أن يعترضوا على التفسير العالمي للتحليل من المستوى الأول. أي أن المنتقدين للنظرة العالمية، لا بد لهم أن يأتوا بحجة عدم صحة القياس. وهذه الحجة تستشهد بوجود خصائص ذات دلالة أخلاقية هامة، توجد على المستوى المحلي (ومن ثم تفسر تطبيق المبدأ الأخلاقي في ذلك المجال) ولكنها لا توجد على المستوى العالمي (وبالتالي تفسر عدم قابلية نفس المبدأ الأخلاقي للتطبيق على المجال الآخر، أي المجال العالمي)(٧). وفيما يلي سأستخدم مصطلح "حجة عدم صحة القياس" لأشير إلى الخصائص الأخلاقية ذات الدلالة الهامة التي تنطبق على المجال المحلي ولكنها لا تنطبق على المجال العالمي. وهكذا يمكن للذين ينتقدون النزعة العالمية باستخدام حجة عدم صحة القياس أن يستوفوا معيار التوافق مع المجال المحلي ليثبتوا أنه من المقبول تطبيق مبادئ مختلفة على مجالين مختلفين (المجال المحلي والمجال العالمي)، لأن المجالين يختلفان عن أحدهما الآخر اختلافا له دلالة أخلاقية ذات أهمية.

وعندما نستند إلى الفصول السابقة من هذا الكتاب، مع أخذ هذه النقطة في الاعتبار، يمكن لنا أن نحدد ثلاثة أشكال (على الأقل) لحجة عدم صحة القياس. الشكل الأول يقول بعدم صحة القياس لأن النظرية السياسية العالمية تتضمن مجتمعات سياسية مستقلة (وهذه نظرة "مجتمع الدول")، الشكل الثاني يقول بعدم

صحة القياس لأنه يمكن التعاون وتنظيم السلطات في إطار الدولة، ولكن هذا لا يمكن أن يحدث في المجال العالمي (النظرة الواقعية)، بينما يقول الشكل الثالث بأن المجتمعات (وخاصة الأمم)، توجد بين أعضائها روابط مشتركة (المشاعر القومية) بينما يفتقر المجال العالمي إلى مثل هذه الروابط المشتركة (النظرة "القومية"). وسأتناول فيما يلي بمزيد من التفاصيل هذه الأشكال الثلاثة للاعتراض على تحليل النزعة العالمية من المستوى الأول، مستندا إلى التحليل الذي قدمناه في الفصول السابقة.

(٣)

لنبدأ بالاعتراض الأول. وهو الاعتراض طبقا لما سميته نظرة "مجتمع الدول". يقول أصحاب هذا الاعتراض أن المجال العالمي يتكون من دول، وهذا يجعله مختلفا اختلافا أساسيا، بمعنى له دلالة أخلاقية، عن المجال المحلي. المجتمع العالمي في نظر أصحاب هذا الاعتراض يتكون من دول وهذا يجعله مختلفا اختلافا له دلالة أخلاقية أساسية هامة عن أي مجتمع محلي. خاصية عدم صحة القياس إذا هي أن المجتمع العالمي يتكون من دول.

ولكن من الواضح أن هذا الرد ليس كاملا. كل ما يفعله هو إرجاء السؤال، لأن أصحاب نظرية "مجتمع الدول" سيكون عليهم أن يشرحوا لماذا يكون وجود الدول حقيقة لها دلالة أخلاقية هامة. ما لم يمكن إثبات هذا، ستكون حقيقة أن النظرية السياسية العالمية يجب أن تتعامل مع دول ذات سيادة، ليست سببا كافيا للقول بأن المجال العالمي مختلف اختلافا له دلالة أخلاقية هامة عن النظرية السياسية المحلية. وقد رأينا في التحليلات السابقة أربع طرق (على الأقل) لمواجهة هذا الاعتراض.

٣-١: الطريقة الأولى لمواجهة هذا الاعتراض هي أنه يعتمد على تأكيد القيمة الجوهرية الذاتية للمجتمعات السياسية، مثل الدول. كما يزعم أن الكيانات الجماعية لها قيمة في ذاتها بشكل مستقل عن تأثيرها على حياة الناس. وكما نتذكر وجدنا هذا النمط من التفكير في الفصلين انسادس والسابع، وفي كليهما رأينا أن البعض يشبّه الدول بالأفراد. ويعتمد هؤلاء على هذا القياس للقول بأنه نظرا لأن الأفراد لهم حقوق، الدول كذلك لها حقوق، ومن ثم الدول لها الحق في أن تدافع عن نفسها بشن الحرب (الفصل السادس) وأن تتمسك بحقها في عدم التدخل في شؤونها (الفصل السابع). وبالمثل كما رأينا (في الفصل السابع) يستند البعض إلى هذا القياس ليقول على النحو نفسه بأن الأفراد يعتبرون مسئولين عما يحدث لهم، وبالتالي ليس من حقهم الحصول على دعم مالي إذا ما انتهجوا سياسة تعود عليهم بالكارثة، وهكذا أيضا الدول/الشعوب ليس من حقها الحصول على معونة مالية من الخارج إذا ما انتهجت سياسات تعود عليها بالكوارث.

ولكن كما سبق أن رأينا في المناقشات حول تلك الدعاوى، هذا الرد لا يؤدي إلى نتائج ذات قيمة. أولا توجد العديد من حالات عدم صحة القياس بين الدول والأفراد: المطابقة بين الدول والأفراد تعني أنسنة الدول وتجاهل التنوع في داخلها. ثانيا الدعوى بأن الدولة ذات قيمة جوهرية في ذاتها أمر غامض أخلاقيا: لماذا تتمتع الدول (وليس الكيانات الجماعية الأخرى) بهذا الوضع الأخلاقي الخاص؟ ثالثا، التعامل مع الدول على أنها لها قيمة أخلاقية جوهرية في ذاتها لا يعطي حماية كافية للأفراد الذين يعيشون في الدولة(٨).

٣-٢: واجهنا طريقة ثانية للرد على هذا الاعتراض يقترحها جون رولز في كتابه قانون الشعوب. يرفض رولز صراحة فهم النظرة العالمية للعلاقة بين النظرية السياسية "العالمية" والنظرية السياسية "المحلية". وكما ذكرت في الفصلين الثالث والرابع، دعوى رولز هي أن المبادئ الليبرالية المساواتية يجب أن تطبق

داخل حدود مجتمع ديمقراطي ليبرالي ولكنها يجب ألا تحكم السياسة العالمية: بل بالأحرى يجب أن نفكر في السياسة العالمية من حيث المبادئ التي يمكن أن تشترك فيها الشعوب" الليبرالية" والشعوب السمحة الجيدة التنظيم". لماذا؟ من الإجابات التي يرد بها رولز على هذا السؤال هي أنه بينما تهتم النزعة العالمية "بالحياة الكريمة للفرد" يجب أن يكون اهتمامنا فقط منصبا على "عدالة المجتمعات". ويبرز رولز الفرق بين النظرتين بضرب مثل عن مجتمعين. يرفع المجتمعان إلى أقصى حد الأحوال المعيشية للأقل حظا في المجتمع، ولكن أحد المجتمعين أكثر ثراء من الآخر. وفقا لوجهة النظر العالمية يجب إعادة توزيع للثروة من المجتمع الأكثر ثراء إلى الأكثر فقرا، لأن هذا سيؤدي إلى تحسين الأحوال المعيشية للأفراد الأقل حظا في العالم. ولكن في رأي رولز أن هذا ليس عادلا. لا يوجد مبرر لإعادة توزيع الثروة على المستوى العالمي، لأن الأمر المهم هو العدالة داخل المجتمعات وليس تحسين مستوى معيشة الأفراد.

ولكن هذا موقف من الصعب الدفاع عنه. أولا يمكن أن نسأل لماذا تشغل "الشعوب" هذه المكانة الخاصة في نظرية رولز على النقيض من جميع الوحدات الاجتماعية الأخرى (مثل الأسرة أو المجتمع الديني أو وحدة فيدرالية في اتحاد فيدرالي)؟ على سبيل المثال لا نستطيع أن نقول أن المهم ليس الحياة الكريمة للأفراد ولكن المهم هو العدالة الداخلية في الأسرة أو العدالة الداخلية في المقاطعات. إذا لماذا نقول أن الأمر الذي له أهمية ليس الحياة الكريمة للأفراد ولكن العدالة الداخلية للشعوب؟

ثانيا، ربما نتساءل إن كان من الاتساق المنطقي أن نهتم بالعدالة داخل مجتمع بشكل منعزل عن أو بالأحرى بدلا من "الحياة الكريمة للأفراد". هل من المقبول أن نقول أننا نهتم فقط بالعدالة الداخلية، وأن لها قيمة جوهرية في ذاتها؟ من المؤكد أننا نهتم بالعدالة داخل مجتمع، جزئيا بسبب تأثيرها على ما يستطيع

الناس فعله وعلى نوعية الحياة التي يستطيعون أن يحيوها. إن كان الأمر كذلك، عندئذ سيكون من غير المنطقي أن نهتم بالعدالة الداخلية وحدها. الأسباب التي تدعونا إلى الاهتمام بالعدالة الداخلية هي أسباب تدعو أيضا إلى الاهتمام بإعادة التوزيع العالمي الذي يجعل الشعوب قادرة على أن تستمتع بمستوى معيشة أعلى.

النقطة الثالثة: من بين الطرق التي نستطيع أن نتفهم بها دعوى رولز بأن الأمر المهم هو العدالة داخل كل شعب، هو أن هذه الدعوى تعبر تعبيرا جيدا عن استقلال الشعوب. الفكرة هنا هي أن إعطاء قيمة لتقرير المصير يترتب عليه أننا يجب أن نهتم بالتوزيع الداخلي لدي الشعوب التي تقرر مصيرها. ولكن ما لم نبرر أهمية تقرير المصير من حيث تأثيره على الأفراد (أي مصلحتهم في الانتماء إلى مجتمع سياسي مستقل)، عندئذ من الغريب تماما أن نعتقد بأن "الشعوب" يجب أن تكون لها هذه المكانة الأخلاقية. لماذا يكون "للشعوب " قيمة بشكل مستقل عن تأثيرها على الأشخاص؟ كذلك نحن نعطي قيمة للأسر أو المجتمعات الدينية (النقطة الأولى)، ولكن هذا لا يؤدي بنا إلى أن نزعم أن الهدف الصحيح هو العدالة الداخلية وليس الحياة الكريمة للأفراد. لذلك لا تشكل فكرة رولز حجة مقنعة على عدم صحة القياس بين المجال المحلي والمجال العالمي.

لذلك لا نزال نبحث عن حجة تفسر لنا لماذا نعتبر أن اشتمال العالم على مجتمعات سياسية مستقلة يكفي لأن يثبت أنه لا قياس بين المجال المحلي والمجال العالمي على نحو له دلالة أخلاقية.

٣-٣: الطريقة الثالثة في مواجهة هذا الاعتراض تستند إلى وجود تنوع وتعدد ثقافي. وكما رأينا في موضع سابق من هذا الكتاب، البعض على قناعة بأنه يوجد إجماع على القيم الأخلاقية داخل الدولة أو الأمة أو الشعب، ولكن بمجرد أن نتحرك خارج حدود الدولة أو الأمة أو الشعب نقابل صراعا أخلاقيا عميق الأثر بالغ التعقيد. ويستنتجون من هذا أن المبادئ التي تصلح للمجال العالمي تختلف

نوعيا عن القيم التي تناسب المجال المحلي. وباستخدام المصطلحات التي أشرنا إليها عاليه، يرى القائلون بحجة عدم صحة القياس بين المجال المحلي والمجال العالمي، أن عدم القياس هنا هو "اتفاق ثقافي". هذا النمط من التفكير يظهر في سياقات مختلفة. على سبيل المثال يشكل أساسا لرفض البعض الاعتراف بحقوق الإنسان السياسية والمدنية العالمية. كما أنه، ثانيا، يدعم رفض ناردين لجميع التصورات العالمية للعدالة. بطبيعة الحال هو من الاعتبارات الرئيسية التي تدفع رولز إلى أن يرفض موقف العالمية من الحقوق السياسية والمدنية ومن مبادئ عدالة التوزيع. وبالتالي يمكن أن يشكل أساسا لوجهة النظر التي بحثناها للتو. ثالثا، تثار نفس الفكرة في المناقشات حول البنيات المؤسسية، لأن من بين المخاوف التي يعرب عنها خصوم الإطار السياسي العالمي، أن هذا الإطار معاد للحرية والتنوع. وكما سبق أن رأينا في الفصل الخامس يرفض الكثيرون (بدءا من كانط إلى بول والزر) فكرة الدولة العالمية، على أساس أن قيام مثل هذه الدول سيقضي على التعددية والتنوع. إضافة إلى هذا، ورابعا، نفس هذا القلق. بشأن التعددية- يمكن أن نراه أيضا في المخاوف التي لدى الكثيرين حول التدخل لأغراض إنسانية (الفصل السابع).

ولكن يتضح لنا من مناقشة هذه الحجج أن هذا الخط من التفكير مثقل بالإشكاليات. أولا في العديد من الحالات توجد خلافات جذرية داخل الدولة أو الأمة أو الشعب. ليس لأي من هذه الكيانات خاصية عدم صحة القياس المفترضة. ثانيا ليس من الواضح لماذا يؤدي التنوع إلى أن يقوض السعي إلى مبادئ عالمية للعدالة أو أن يتعارض مع هذا المسعى. لماذا يترتب على وجود وجهات نظر مختلفة لدى الناس أن يكون من غير الممكن أن يشملهم نفس النظام لعدالة التوزيع؟ لماذا لا تضم مبادئ عدالة التوزيع في نطاقها أناسا من عقائد أو ثقافات مختلفة؟ لا يمكن، على سبيل المثال، الاعتراض بأن المثل العالمية لعدالة التوزيع تتعارض مع الحفاظ على التنوع الثقافي، لأن التوزيع العالمي للثروة يمكن العديد من الأفراد

والأقليات الثقافية من الحفاظ على أسلوب حياتهم المعرض للخطر. المثل العالمية لا تفترض مسبقا ولا تؤدي إلى تطابق ثقافي.

٣-٤: وجدير بالملاحظة في ختام تحليلنا هذا أن العديد من دعاة مجتمع الدول، يقولون بأن وجود مجتمعات سياسية مستقلة أمر مرغوب على أسس نتائجية (العبرة بالنتائج). وفيما يلي مثالان على هذا النمط من التفكير. أولا وكما رأينا في الفصل الخامس، يدافع بول جزئيا عن مجتمع الدول، على أساس أن مجتمع الدول هو أفضل ما يحمي قيما مثل العدالة والسلام وحماية البيئة. ثانيا وكما رأينا في الفصل الخامس أيضا، يقول فروست بأن المجتمع الدولي المكون من دول ذات سيادة له قيمة هائلة، لأنه ضروري لكي تزدهر حياة الأشخاص. وهكذا يعطي بول وفروست للدول قيمة أخلاقية عالية من حيث تأثيراتها المرغوبة. وهذان فقط مثالان على نمط شائع من التفكير.

النقطة المهمة حول هذا النوع من الدفاع عن مجتمع الدول هو أنه لا يشكل اعتراضا جوهريا على النزعة العالمية. بل يقبل الالتزامات الأخلاقية الجوهرية للنظرة العالمية - المساواة بين مصالح الجميع - ويخاطب فقط مسألة أفضل ما يخدم هذه المصالح. وهكذا يشكل بالتالي نوعا غير مباشر من النزعة النتائجية: يؤكد أن أفضل طريق لتحقيق الأهداف العالمية ليس بأن نسعى جاهدين بشكل مباشر للوصول إلى هذه الأهداف وبالتالي يتراجع إلى نوع من النزعة العالمية. ونستطيع أن نرى هذا أيضا عندما نتحقق أن هذا النمط من التفكير لا يلفت النظر في الحقيقة إلى مسألة عدم صحة القياس أو يدافع عنها. ومن المفيد أن نلاحظ هذا هنا لأنه يبين لنا أن الكثيرين من الذين يدافعون عن مجتمع الدول لا يختلفون في الأساس مع التحليل العالمي. أو بالأحرى لا يعطون لنا سببا لأن نرفض هذا التحليل. بل يؤكدون الصورة التي تظهر أمامنا، وأعني أن نظريات "مجتمع الدول" لا تعطي لنا أسبابا كافية لكي نرفض تحليل المستوى الأول من النزعة العالمية. لم

تثبت لنا نظرة مجتمع الدول بعد لماذا يجب أن يكون للدول أهمية أخلاقية جوهرية، ويظل اعتراضها على النزعة العالمية دون برهان.

(٤)

لنستمر في تحليلنا للاعتراضات على النزعة العالمية، ننتقل الآن إلى اعتراض دولاني ثان على المستوى الأول للتحليل وفقا النزعة العالمية – وأعني اعتراض وجهة النظر الواقعية. ترى وجهة النظر الواقعية، على النقيض من النظريات العالمية، أن المجال المحلي يختلف اختلافا أساسيا عن المجال العالمي. الاختلاف الأساسي، وبالتالي عدم صحة القياس بين المجالين، أن في المجال المحلي يمكن التعاون سعيا إلى العدالة وفي الوقت نفسه الممارسة غير المتحيزة للقوة[٩]. وبينما توجد في المجال المحلي سلطة قهرية يمكن لها أن تطبق مبادئ العدالة وتسيطر على الممارسات الخاصة للقوة، يفتقر المجال العالمي لمثل هذه السلطة. ويمضي هذا الرأي قائلا أن عدم صحة القياس بين المجالين أمر له دلالة أخلاقية هامة: لا يمكن أن تكون هناك عدالة ما لم توجد سلطة فعالة تستطيع أن تضمن التعاون وتنظم سلوك الأفراد. وهكذا يترتب على عدم صحة القياس بين المجالين الشك في إمكانية الفعل الأخلاقي في المجال العالمي.

بحثنا في التحليل السابق ستة طرق للقول بأن هذا التفسير للفرق بين المجال المحلي "النظامي" والمجال العالمي "الفوضوي" يقضي بالفشل على محاولات تطبيق المثل الأخلاقية على المجال العالمي. أولا، كما رأينا في الفصل الثاني، أحد الاستنتاجات من التفسير الواقعي هو أن المبادئ الأخلاقية العالمية لا تزيد كثيرا عن أن تكون غطاء لسياسات القوة. تظهر هذه المخاوف أيضا مرة أخرى في اعتراض الواقعيين على نمط محدد من المبادئ العالمية – وأعني المبادئ التي تقر الحقوق السياسية والمدنية. يقول الواقعيون أن السياسة الخارجية التي تسعى إلى

حماية حقوق الإنسان السياسية والمدنية ليست أكثر من إضفاء للشرعية على سياسات القوة ولا تزيد عن هذا في كثير أو قليل. وتعتبر المبادئ العالمية، على النقيض من المبادئ المحلية، ممارسات لسياسة القوة. وتظهر هذه المخاوف حول سياسة القوة مرة أخرى بطريقة ثالثة مختلفة في سياق عدالة التوزيع الدولية. الحجة هنا هي أن التطبيق الفعال لنظام عدالة التوزيع يتطلب قوة لديها سلطة قهر كي تستطيع أن تضع مبادئ عدالة التوزيع موضع التنفيذ. ونظرا لأن هذا لا يمكن تحقيقه في المجال العالمي، يؤدي غياب هذه القوة القاهرة في المجال العالمي إلى القضاء على مجرد إمكانية تنفيذ المبادئ العالمية لعدالة التوزيع. مرة أخرى إذا نرى أن التفسير الواقعي لعدم صحة القياس بين المجال المحلي والمجال العالمي يؤدي إلى نزعة تشكك حول إمكانية نجاح المبادئ الأخلاقية. وإذا انتقلنا الآن إلى مثال رابع على هذه النقطة، وأعني المسائل الخاصة بالبنية الهيكلية للمؤسسات، نرى مرة أخرى كيف أن الواقعيين يؤكدون على الأهمية المحورية للقوة، قانعين بأن المؤسسة فوق الدولة إما أن تكون غير فعالة لأن الدول تحتفظ بالقوة لنفسها، أو أن تكون المؤسسة نفسها مدفوعة بعوامل القوة. وعلى خلاف النظام المحلي لا يمكن الوصول إلى نظام عالمي منظم يروّض ممارسة القوة (لكي يضمن التعاون في السعي إلى للعدالة). المثال الخامس على وجهة النظر الواقعية التي نناقشها، يتعلق بالمسائل المتعلقة بالحروب: حجة الواقعيين هنا هي أن الحق في شن الحرب مسألة مختلفة. لأن الدول تستطيع ويجب أن تعمل من أجل الحفاظ على مصالحها، ليس عليها سلطة أعلى تمنعها من أن تفعل ذلك، وبالتالي يمكنها أن تمارس عملها دون رقابة سعيا وراء مصالحها الخاصة. مرة أخرى التركيز هنا على عدم وجود تعاون لضمان العدالة. بالإضافة إلى هذا، عدم وجود تعاون على المستوى العالمي يؤدي إلى الشك في فكرة وجود قواعد للسلوك في الحروب. وأخيرا يؤدي تأكيد الواقعيين على القوة إلى الاعتراض بأن الأفعال التي تتخذ لحماية حقوق الآخرين في شكل تدخلات إنسانية، لا تكون أبدا غيرية بعيدة عن التحيز، ولكنها دائما تخدم أهدافا ومصالح خفية غير معلنة.

إذا يمكن أن نرى في جميع الأمثلة السابقة كيف تؤدي قناعة الواقعيين بأن المجال المحلي يختلف اختلافا واضحا عن المجال العالمي (لأن النظام العالمي فوضوي وتحركه القوة بينما النظام المحلي ليس كذلك)، إلى الشك في إمكان الوصول إلى مجال عالمي تحكمه قواعد الأخلاق، سواء كانت المسألة هي حقوق الإنسان أو عدالة التوزيع أو الترتيبات المؤسسية أو الحرب أو التدخل.

وليس معنى قولنا هذا بطبيعة الحال أننا نقر بصحة اعتراض الواقعيين. ويمكن أن نرى استنادا إلى الحجج التي جاءت في الفصول الستة السابقة أن هناك ثلاثة أنماط من المشكلات في اعتراض الواقعيين على النزعة العالمية.

٤-١: النمط الأول هو أن المشكلات التي يقال أنها تعترض طريق تطبيق المبادئ الأخلاقية في المجال العالمي لها كذلك تأثير في المجال المحلي. الزعم بعدم صحة القياس إذا ليس صحيحا. لنعطي مثالا. ننظر في الرأي القائل بأن التدخلات لأغراض إنسانية تدخلات خاطئة لأن المتدخلين يهتمون بالسعي إلى تحقيق مصالحهم الأنانية الخاصة. كما رأينا في الفصل السابع، القسم السادس، هذا النمط من التفكير غير مقنع كنقد لدفاع النظرة العالمية عن التدخل لأغراض إنسانية، وذلك لأننا يمكن على وجه الدقة أن نقول نفس الشيء جزئيا حول النخب السياسية المحلية، وهؤلاء أيضا يكونون في الكثير من الأحوال غير عادلين ولا يسعون سوى إلى تحقيق مكاسب خاصة.

٤-٢: يتعلق العيب الثاني في اعتراض الواقعيين بوجهة نظرهم بأن التعاون يوجد على المستوى المحلي ولكنه لا يوجد على المستوى العالمي. وكما رأينا في مواضع كثيرة فيما سبق، في هذا الاتهام الكثير من المبالغة. على سبيل المثال مناقشة ضريبة توبين **Topin Tax** في الفصل الرابع القسم الثاني عشر، بينت لنا كيف أن من الممكن أن نحصل على تعاون كاف لتنفيذ هذه الضريبة. ثانيا تحليل الحكم الرشيد العالمي في الفصل الخامس أشار إلى أن السلطات فوق الدولة يمكن أن تيسر قيام تعاون أعظم. وأخيرا تحليل نقد الواقعيين للمبادئ التقليدية

لقواعد السلوك في الحرب يشير إلى أنه حتى في حالة الصراع، من الممكن أن تتفق الأطراف المتنازعة على بعض الضوابط التي تحكم كيف يمكن شن الحرب. (الفصل السادس). ويجب أن نضيف إلى هذا بطبيعة الحال أن المجال المحلي أيضا كثيرا ما يتسم بالصراع العنيف وغياب تام للتعاون، يتراوح من ناحية بين وجود غيتوهات في مناطق حضرية، أحياء تتكدس فيها أقليات ولا يمكن السيطرة عليها بل تخشي قوات الشرطة دخولها، ونشوب حروب أهلية وحشية من ناحية أخرى. الفكرة إذا هي أن من العسير أن نثبت أن المجال العالمي خال من التعاون بينما المجال المحلي ليس كذلك.

٤-٣: العيب الآخر في نقد الواقعية للمبادئ العالمية يأتي من تحليلها للدلالة الأخلاقية لعدم وجود تعاون. هذا الافتراض في أقصى صوره فجاجة يقول أن المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن يكون لها مكان حيث لا يوجد تعاون. ولكن هذا افتراض خاطئ. لننظر في بلد يحكمه طاغية مستبد قاس. قد يكون من الصحيح أنه لا يوجد تعاون على الإطاحة به وإقامة مجتمع عادل، ولكن هذا لا يستلزم أن المبادئ الأخلاقية ليست لها مكان. على العكس تكمن مكانتها في أنها تعمل كنقد وإدانة لهذا المجتمع. دور المبادئ الأخلاقية في مثل هذا السياق دور سلبي: دورها هو أن تبين ما هو غير عادل ولماذا هو كذلك. بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تقوم بهذا الدور حتى عندما يؤدي غياب التعاون إلى عدم وجود فرصة مستقبلية لأن تلعب هذه المبادئ دورا إيجابيا وأن تحقق الرؤية التي نسعى إليها. لذلك حتى في حالة عدم وجود تعاون على المستوى العالمي لا يستلزم هذا أن المبادئ الأخلاقية عديمة الجدوى.

(٥)

بعد أن نظرنا في اعتراضين على التحليل الذي تطرحه النزعة العالمية من المستوى الأول، يمكن لنا أن ننتقل أخيرا إلى اعتراض ثالث. المسألة في نظر

أصحاب هذا الاعتراض ليست وجود دول ذات سيادة، ولا عدم وجود دولة عالمية، بل المسألة هي أن المجال المحلي يتميز بثقافة مشتركة (قومية) بينما العالم ككل يفتقر إلى مثل هذا الإحساس بالتلاحم الاجتماعي. الدعوى هنا هي أن الإحساس بالقومية هو الذي يبرز الفرق بين المجال العالمي والمجال المحلي، علاوة على ذلك هذه خاصية ذات دلالة أخلاقية وتفسر لنا لماذا أن مبادئ المجال المحلي تختلف اختلافا قطعيا عن المبادئ التي تنطبق على المجال العالمي. بعبارة أخرى: خاصية عدم صحة القياس بين المجال العالمي والمجال المحلي في هذه الحالة تتمثل في وجود الإحساس بالقومية.

ويمكن التوسع في خاصية عدم صحة القياس هذه وتطبيقها بطرق عديدة. أولا عندما ننظر في مسائل عدالة التوزيع يمكن أن نرى أن في نظر البعض وجود جماعات قومية هو الذي يؤدي إلى واجبات العدالة (وبالتالي يؤثر على مجال عدالة التوزيع)، ولهذا يعارض القوميون دعوى النطاق الثانية، قائلين بأننا لا نستطيع أن نطبق في المجال العالمي نظريات مصممة للتطبيق داخل أمة. ولكن القوميين بهذا القول لا ينتهكون بالضرورة شرط التوافق بين المجال العالمي والمجال المحلي، لأنهم يقولون بأن المجال المحلي يختلف جوهريا عن المجال العالمي، ومن ثم لا نستطيع أن ننقل النتائج التي تسري على المجال المحلي إلى المجال العالمي. ثانيا كما رأينا في الفصل الخامس، عندما ننتقل إلى مسائل بنية المؤسسات، يمكن لنا أن نرى طريقة أخرى مختلفة للقول بأن وجود جماعات قومية له دلالة أخلاقية. لأنه في هذا السياق تتحقق هذه الدلالة المختلفة بطريقتين، أولا تؤثر على الدوافع، (وبالتالي تؤثر على جدوى الكيانات فوق الدولة)، وثانيا تؤثر على حياة الناس ومصالحهم، وبذلك تشكل جزءا من حجة تقرير المصير القومي. وهكذا تنشأ عن العضوية في أمة حقوق مثلما تنشأ عنها واجبات. وللنظر في مثال ثالث على التأثير المعياري لوجود جماعات قومية نعود إلى مسألة الحرب. لأن البعض كما

رأينا في الفصل السادس على قناعة بأن وجود واجبات نحو زملائنا في القومية يجب أن يحكم الطريقة التي نفسر بها مبدأ "التناسبية". وفي هذا الصدد يقال إن وجود التزامات نابعة من "الهوية القومية" للأشخاص يجب أن يؤثر على شن الحرب. الحالة الرابعة التي يمكن أن يقال فيها إن الإحساس بالقومية يلعب دورا معياريا، هي حالة التدخل لأغراض إنسانية. وهذا صحيح بمعنيين: أولا، فيما يراه والزر، تستخدم فكرة وجود جماعة قومية لتأييد معيار عام بعدم التدخل. ثانيا الإحساس بالهوية يؤثر أيضا على مسألة من الذي عليه واجب أن يحمي حقوق اللذين يعانون من الظلم. وبالرجوع إلى مناقشة عدالة التوزيع، نجد الدعوى بأن المسؤولية في عدالة التوزيع تقع أولا على زملاء القومية أكثر مما تقع على كيانات خارجية. ومن الواضح أن هذا يؤثر على الوضع الأخلاقي للتدخل لأغراض إنسانية. وهكذا نرى أربع طرق للقول بأن وجود جماعات قومية أمر له دلالة أخلاقية، وأن المجال العالمي يختلف اختلافا قاطعا عن المجال المحلي.

٥-١: ما مدى مصداقية هذا التحليل على المستوى الأول؟ يمكن أن نذكر هنا أربع نقاط. أولا رأينا أن الدعوى الإيجابية بأن وجود شعور بالقومية يولّد واجبات خاصة دعوى موضع شك ولا يوجد ما يؤيدها (الفصل الرابع القسم العاشر). لذلك لا تنجح في إثبات صحة الدلالة الأخلاقية للقومية. ثانيا رأينا أن الدعوى السلبية بأن الالتزامات لا يمكن أن تمتد إلى ما هو أبعد من مجموعة الناس الذين ننتسب إليهم، ومن ثم الدعوى بأننا لسنا علينا التزامات عالمية، هي كذلك دعوى غير صحيحة. (الفصل الرابع، القسم التاسع). لذلك لا تنجح الطريقة الثانية في إثبات أن القومية لها أهمية أخلاقيا. ثالثا رأينا أن الدعوى السلبية بأن المؤسسات السياسية لا يمكن أن تقوم بوظائفها سوى عندما تجمع بين أعضاء هذه المؤسسات هوية قومية، هي كذلك دعوى ليس عليها من دليل. (الفصل الخامس القسم الثالث عشر). رابعا يجب أن نسجل أنه حتى إذا كانت الدعاوى العملية

للنظرة القومية (وهي أن نظم العدالة والمؤسسات السياسية تحتاج روابط قومية) دعاوى صحيحة، إلا أنها ليست كافية لدحض التحليل العالمي من المستوى الأول. لأنها لا تثبت أن الهوية القومية لها دلالة أخلاقية جوهرية: هي فقط اعتبارات عملية لكي نصل إلى مقترحات ملموسة بدرجة أكبر. ولكن مثل هذه الدعاوى لا تستوجب أي شك في المعتقدات أو المسلمات الأساسية للنظرة العالمية. هذه الدعاوي لا تبين لنا فرقا أخلاقيا جوهريا بين المجال العالمي والمجال المحلي، بل أنها بالأحرى في مكانة مماثلة لدعوى أخرى مثل "القول بأن أبناء الطبقة المتوسطة يهتمون بالأعضاء الآخرين في طبقتهم أكثر مما يهتمون بالطبقة العاملة". هذا القول الأخير، إن كان صحيحا - هو اعتبار مهم يجب ألا نتجاهله. ولكنه لا يعبر عن مبدأ أخلاقي جوهري عميق. ويجب أن ننظر إلى الدعوى القومية على أنها من نفس النوع.

٥-٢: وقبل أن نختتم تقويم تحليل النزعة القومية للمستوى الأول، من المهم أن نناقش أربع دعاوى أخرى لأنصار القومية. يرى بعض القوميين المعاصرين أن الكثير من النظريات السياسية التقليدية تفترض وجود جماعة قومية، حتى وإن كانت لا تسلم بذلك. ويزعم القوميون أنه دون مثل هذه الافتراضات ستكون النظريات السياسية المعاصرة مضطرة لأن تأخذ شكلا عالميا. ونظرا لأنها لا تفعل ذلك، لا بد أنها، فيما تقوله هذه الحجة، تعتمد على الدلالة الأخلاقية للهوية القومية. هذه القناعة إذا هي أن النظرية السياسية التقليدية يجب أن تقر بالحقيقة وتعترف صراحة بالدلالة الأخلاقية الجوهرية للقومية. ويمكن أن نطرح نقطتين هنا ضد هذه الدعاوى، لكي نكشف القناع عن الافتراضات المسبقة للنظرية السياسية المعاصرة عند القوميين. أولا بينما قد لا يتردد الكثيرون في التيار الرئيسي المعاصر للمفكرين السياسيين في قبول الأهمية الأخلاقية للحدود بين القوميات، من المهم أن نسلم بأن الأمر لم يكن دائما على هذا الحال. المثال الواضح على هذا هو جون

ستيوارت مل. ومل كواحد من مفكري نظرية المنفعة ملتزم بإطار عالمي في جوهره. ولكنه يعتقد أن المبادئ العالمية، عندما تجتمع مع العديد من الاعتبارات العملية، ستخرج عنها نتائج تعطي شيئا من الأهمية أو الدلالة للحدود القومية. ونجد مثالين على هذا. أول يكتب في مقال له عن "كولريدج" أن النظم السياسية التي يمكن أن تنجح تحتاج إلى ثقافة سياسية داعمة، وهذا أمر تيسره القومية(١٠). ثانيا وفيما يتصل بالنقطة الأولى، يعتقد مل أن الإطاحة بالطغاة لا تحتاج إلى قوات أجنبية، ولكن تحتاج إلى انتفاضة الجماعة القومية لأن (وهنا النقطة العملية) هذه هي الطريقة الوحيدة كي يكتب البقاء لنظام الحكم الناشئ في المستقبل. النقطة هنا ليست إن كانت مثل هذه الدعاوى صحيحة (انتقدنا كل من الحجتين في موضع سابق). النقطة هي أن مل لا يمكن أن نعتبره مخطأ بأنه دون قصد يدس افتراضات معيارية "قومية": لأنه لا يفعل هذا. مل يقبل عن وعي دعاوى سياسية مستقاة من التجربة تشير إلى الطبيعة القومية للروابط الاجتماعية. ورغم أن المقام لا يتسع لتحليلات أخرى، أعتقد أن مفكرين بارزين آخرين قد سعوا صراحة لكي يشرحوا أسبابا للاختلاف بين المجال العالمي والمجال المحلي(١١). النقطة الثانية، وهي أكثر من الأولى أهمية أو دلالة من الناحية الفلسفية، هي أنه حتى إذا كان الناس قد افترضوا سلفا وجود حدود قومية، فهذا بطبيعة الحال لا يبرر ذلك الافتراض. إذا كان تامير وميللر وكانوفان على حق، فإنهم بذلك يكشفون القناع عن افتراض (قومي) تحتوي عليه الكثير من النظريات السياسية التقليدية. ولكن هذا في حد ذاته لا يعطي لنا سببا لأن نقبل مثل هذا الافتراض.

(٦)

وبهذا نأتي إلى نهاية التحليل. وغني عن البيان أن موضوعنا هذا يحتاج إلى مزيد من الدراسة. المطلوب المزيد من التحليل على المستوى الأول لكي نناقش

الطرق الأخرى التي قد يوجد بها اختلاف بين المجال المحلي والمجال العالمي من نواح ذات دلالة أخلاقية. كذلك من المطلوب تحليل على المستوى الثاني لمعالجة موضوعات أشرنا إليها تلميحا ولكن ضيق المجال حال بيننا وبين مناقشتها - موضوعات مثل البيئة. وأخيرا من المطلوب تحليل على المستوى الثالث أكثر تفصيلا ليمكننا أن نعطي إرشادات عملية في دراسة حالات معينة، وهذا بدوره يتطلب قدرا أكبر من الدمج بين المبادئ الأخلاقية و المعلومات العملية المتصلة بموضوع البحث. ولكن في الوقت الحاضر أملي أن يكون ما حققته في هذا البحث هو شرح المبرر المنطقي لنظرة عالمية معينة، وإلقاء الضوء على نقاط القوة في النزعة العالمية بصفة أعم، وتحليل مواطن القوة والضعف في النظريات البديلة.

الهوامش

(١) من أهم الموضوعات التي لم أتطرق إليها مبادئ العدالة في مجال البيئة. وآمل أن أعالج هذه المسألة في كتاب قادم.

(٢) يجب أن أؤكد على أن أننا نركز هنا على النظريات العالمية الليبرالية المساواتية. وهذا ليس لأن النزعة العالمية هي بالضرورة ملتزمة بالمساواتية الليبرالية، لأنه كما رأينا في الفصل الأول من الممكن جدا وجود أنواع أخرى من النزعة العالمية. ولكن بالأحرى نركز على هذه النظريات العالمية لأن معظم فلاسفة النظرة العالمية (سواء **Barry** أو **Beitz** أو **O'Neill** أو **Pogge** وغيرهم) هم في الحقيقة مفكرون ليبراليون مساواتيون. أضف إلى ذلك أن من المنطقي أن نركز على النظريات العالمية الليبرالية المساواتية، لأن النظريات العالمية التي ناقشناها في الفصول الستة السابقة تنتمي جميعها إلى هذه المدرسة.

(٣) ويستند مفكرون آخرون إلى مبدأ "التوافق مع المجال المحلي". ومن الاستثناءات المهمة جدا في هذا الصدد **Brimlayer** في كتابها **Justifying International Acts (1989)**. و**Brimlayer** على قناعة بأن الدولة عندما تكون في علاقة قهرية مع غير المواطنين عندئذ يجب أن تعاملهم بالطريقة التي تتفق مع المبادئ السياسية التي تحكم معاملتها لمواطنيها (الفرضية الرأسية) (١٩٨٩). ويختلف مشروع **Brimlayer** عما نسعى إليه في هذا الكتاب. أولا لا تعتنق **Brimlayer** نظرة عالمية (١٩٨٩:٣٠-٣٢)، على خلاف الكتاب الحالي **Justice Beyond Borders**. ثانيا ليس من أهدافها أن تطرح نظرية سياسية (١٨٩٨: خاصة ص ٢٢-٢٣، ٨٢). ثالثا عندما تدخل في تحليلات معيارية تصل إلى نتائج مختلفة عن النتائج التي نصل إليها في هذا الكتاب. هي على سبيل المثال أكثر بكثير حذرا وتحفظا فيما يتعلق بالواجبات الإيجابية لعدالة التوزيع الدولية، ومتشائمة حول إمكان تبرير هذه الواجبات (١٨٩٩: الفصل السادس خاصة ص ١٣٦ و ١٣٨). أضف إلى ذلك يأخذ موقفها من التدخل اتجاها مختلفا عن موقفي (١٩٨٩: الفصل السابع). (للرجوع إلى مناقشة سابقة للفرضية الرأسية عند **Brimlayer** وتحليل كيفية اختلافها عن مفيومي عن التطابق مع المجال المحلي، انظر.... إلخ. الفصل الثالث هامش ٧).

(٤) لنضرب مثالا واضحا لهذه النقطة: يقول **Pogge** على نحو مقنع بأن **Rawls** مذنب بالوقوع في ازدواجية المعايير، لأن الأسباب التي يستنبطها ضد موقف عالمي مختلف ودفاعا عن مبدأ للعدالة العالمية فقط في أدنى حد ممكن، يمكن أن يطبق بنفس القوة على مبدأ الاختلاف المحلي عنده (٢٠٠٢ **a: 40-42**).

(٥) نلاحظ أن هذه الحجة الثانية، والتي تختلف عن الحجة الأولى، تنطبق فقط على الذين يختلفون مع القيم العالمية، ولكنهم أيضا يقرون بالحد الأدنى من الحقوق. وهذه الحجة ليس لها أي تأثير على الذين لا يقبلون حتى بالحد الأدنى من الحقوق.

(٦) هذه النقطة الأخيرة هي صيغة مختصرة للغاية من الحجة التي يستخدمها **Barry (1991c: 195-203** و ١٩٩١ **d: 235**، 237) و **Steiner (1999 172-176** خاصة ١٧٢ -١٧٣) وتعتمد الحجة على تمييز **Hart** بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة (١٩٨٥: ٨٤-٨٨).

(٧) للرجوع إلى مناقشة مستنيرة للتحليلات المختلفة عن كيف يختلف السياق العالمي عن السياق المحلي بطرق لها صلة أخلاقية أنظر **Beitz (1999b:521-524** و ١٩٩٩ **c: 154-161**، انظر أيضا ص ١٣-٦٦). لمناقشة مهمة لحجة عدم صحة القياس انظر **Midtgaard** (تحت الطبع).

(٨) يقول البعض إن الموقف الأول هو الموقف الصحيح لأنه يستند إلى ممارسات المجتمع الدولي ويدخل ضمن القانون الدولي. ولكن هذا غير منطقي. إعطاء الدول قيمة جوهرية في ذاتها ربما يكون من ممارسات القانون الدولي ولكنه هذا لا يجعل له وضع أخلاقي. في هذا السياق يمكن أن ننظر في تقييم **Rousseau** اللاذع ل **Grotius**. يقول **Rousseau** " ينكر **Grotius** أن الحكومات تقام لمنفعة المحرومين، ويضرب مثلا بالرق. منهجه في التفكير المنطقي دائما ما يأخذ بالوقائع على أنها برهان على الحقيقة. ومن الممكن أن نتصور منهجا أكثر من هذا منطقية، ولكن ليس أكثر مجاملة للطغاة" (١٩٨٦ [١٧٦٢]: الكتاب ١، الفصل ٢، ص ٥١).

(٩) يمكن لنا القول بأنه يوجد هنا عامل واحد (عدم وجود عنصر القهر) وأن له نتيجتين: أولا مطلوب للقيام بدور إيجابي (لتحقيق وصيانة التعاون المطلوب لتحقيق التوزيع العادل) وثانيا للقيام بدور سلبي (منع القوى الخاصة من أن ترتكب المظالم).

(١٠) انظر أيضا مناقشة القومية في **Mill (1977b [1861**]: الفصل الرابع عشر وخاصة ص ٥٤٧-٥٤٨).

(١١) يقدم David Hume مثالا ثانيا. يطرح Hume صراحة في كتابه Treaties of Human Nature السؤال: لماذا تكون مبادئ العدالة في المجال المحلي مختلفة عن مبادئ النظـــام العالمي. ورده المقترح على هذا السؤال هو أن مبادئ العدالة تتعلق بمجموعة من النـــاس يكون التعاون بينهم تعاونا مثمرا. ويقول استنادا إلى هذا بأن الناس داخل دولـــة يجـــدون التعاون ضروريا جدا (لذلك تنطبق مبادئ العدالة بكامل قوتها) بينما على المستوى الدولي يكون للتعاون بعض الفوائد، ولكنه ليس ضروريا بنفس الدرجة (لذلك تنطبق مبادئ العدالة بقوة أقل) وهكذا يفهم منه كيف أن الأسس الجوهرية لنظرية في الأخـــلاق تـــدعم قواعـــد مختلفة في المجال المحلي عنها في المجال الدولـــي (١٩٨٥ [١٧٣٩-١٧٤٠]: الكتـــــاب III قسم ٩، ص ٦١٧-٦٢٠، خاصة ص ٦١٩). ويطرح نفس النقطة في وضـــوح فـــي كتابه An Inquiry Concerning the Principles of Morals (1988 [1777]: القـــسم ٤، القسم الفرعي ١٦٥ ص ٢٠). وأعتقد أن حجة Hume لم يحالفها التوفيق، ولكن ليست هذه هي النقطة الرئيسية هنا. النقطة الرئيسية هي أن الادعاء بأن Hume يقبل دون تـــرو وجود حدود فاصلة بين المجال المحلي والمجال الدولي ادعاءً غير صحيح. Hume.

المراجع

فيما يلي قائمة بالمراجع التي أشار إليها المؤلف في الهوامش على فصول الكتاب،وقد اكتفى بالإشارة في الهوامش إلى اسم مؤلف المرجع وسنة الصدور والصفحة أو الصفحات، دون أن يذكر بالضرورة الاسم الكامل للمرجع واسم الناشر وما إلى ذلك من معلومات، والقائمة التالية تشمل اسم المؤلف وسنة الصدور والعنوان الكامل للمرجع وبيانات الناشر.

Ackerman. Bruce (1994). 'Political Liberalisms', Journal of Philosophy. 91/7: 364-86.

Adelman, Howard (1992). 'The Ethics of Humanitarian Intervention: The Case of the Kurdish Refugees'. Public Affairs Quarterly. 6/1: 61-87.

Akehurst, Michael (1984). Humanitarian Intervention', in Hedley Bull (ed.). Intervention in World Politics (Oxford: Clarendon Press), pp. 95-118.

Alderson, Kai and Andrew Hurrell (2000). 'Part I: introduction', in Kai Alderson and Andrew Hurrell 9eds). Hedley Bull in International Society (Basingstoke: Macmillan), pp. 3-73.

An-Na'im, Abdullahi A. (1987). Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism', Human Rights Quarterly, 9: 1-18.

-- (1999). 'The Cultural Mediation of Human Rights: The Al-Arqam Case in Malaysia', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), The East Asian Challenge for Human Rights, (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 147-68.

Anscombe, G. E. M. (1981a). 'War and Murder', in The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe Volume Three: Ethics, Religion and Politics (Oxford: Blackwell), pp. 51-61.

-- (1981*b*). 'Mr Truman's Degree', in The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe Volume Three: Ethics, Religion and Politics (Oxford: Blackwell), pp. 62-71.

Appiah, Kwame Anthony (1992). In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture)New York: Oxford University Press).

Aquinas, Thomas (1988 [1266-73]). 'Excerpts from the Summa Theologiae', edited, with introduction, by William P. Baumgarth and Richard J. Regan, in On Law, Morality, and Politics (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

Archibugi, Daniele (1995). 'From the United Nations to Cosmopolitan Democracy', in Daniele Archibugi and David Held (eds), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity), pp. 121-62.

-- and David Held (eds) (1995). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity).

-- -- , and Martin Köhler (eds) (1998). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity).

Arendt, Hannah (1957). 'Karl Jaspers: Citizen of the World', in Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York): Tudor Publishing Company), pp. 539-49.

Arestis, Philip and Malcolm Sawyer (1999). 'What Role for the Tobin Tax in World Economic Governance?', in Jonathan Michie and John Grieve Smith (eds), *Global Instability: The Political Economy of World Economic Governance* (London) and New York: Routeledge), pp. 151-67.

Art, Robert J. and Kenneth N. Waltz (1983). 'Technology, Strategy, and the Uses of Force', on Robert J. Art and Kenneth N. Waltz (eds), *The use of Force: International Politics and Foreign Policy* second edition (Lanham: University Press of America), pp. 1-32.

Aśoka (1978). *The Edicts of Aśoka*, edited and translated by N. A. Nikam and Richard McKeon. (Chicago: University of Chicago Press).

Bader, Veit (1997) 'Fairly Open Borders', in Veit Bader (ed.), *Citizenship and Exclusion* (London: Macmillan), pp.28-60.

Baldwin, Thomas (1992). 'The Territorial State', in Hyman Gross and Ross Harrison (eds), *Jurisprudence: Cambridge Essays* (Oxford: Clarendon), pp. 207-30.

Barry, Brian (1987). 'Nationalism', in David Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell), pp. 352-5.

-- (1989). *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice Volume I* (Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf).

-- (1991a). 'Self-Government Revisited' in *Democracy and Power: Essays in Political Theory Volume 1* (Oxford: Clarendon), pp.156-86.

-- (1991*b*). 'Can States be Moral? International Morality and the Compliance Problem' *in Liberty and Justice: Essays in Political Theory Volume 2* (Oxford: Clarendon), pp. 159-81.

-- (1991*c*). 'Humanity and Justice in Global Perspective' in *Liberty and Justice: Essays in Political Theory Volume* 2 (Oxford: Clarendon), pp. 182-210.

-- (1991*d*). 'Justice as *Reciprocity' in Liberty and Justice: Essays in Political Theory Volume* 2 (Oxford: Clarendon), pp. 211-41.

-- (1995*a*). *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice Volume II* (Oxford: Clarendon).

-- (1995*b*). 'Spherical Justice and Global Injustice', in David Miller and Michael Walzer (eds), *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford: Oxford University Press), pp.67-80.

-- (1996). 'Nationalism versus Liberalism?', *Nation and Nationalism* vol.2, pp. 430-35.

-- (1998). 'International Society from a Cosmopolitan Perspective', in David Mapel and Terry Nardin (eds), *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp. 144-63.

-- (1999). 'Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique', in Ian Shapiro and Lea Brilmayer (eds), *NOMOS Volume XLI: Global Justice* (New York: New York University Press), pp. 12-66.

-- (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity).

-- and Robert E. Goodin (eds) (1992). *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (University Park: Pennsylvania State University Press).

Beetham, David (1995). 'What Future for Economic and Social Rights?', *Political Studies*, vol.43, Special Issue on Politics and Human Rights, pp. 41-60.

Begg, David, Stanley Fischer, and Rudiger Dornbusch (1991). *Economics: Third Edition* (London: McGraw-Hill).

Beitz, Charles (1979). 'Bounded Morality: Justice and the State in World Politics', *International Organisation*, 33/3: 405-24.

-- (1980). 'Nonintervention and Communal Integrity', *Philosophy and Public Affairs*, 9/4: 385-91.

-- (1983). 'Cosmopolitan Ideals and National Sentiment', *Journal of Philosophy*, 80/10: 591-600.

-- (1988*a*). 'Recent International Thought', *International Journal*, vol. XLIII Spring: 183-204.

-- (1988*b*). 'The Reagan Doctrine in Nicaragua', in Steven Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice* (Boulder: Westview), pp. 182-95.

Betz, Charles (1991). 'Sovereignty and Morality in International Affairs', in David Held (ed.), *Political Theory Today* (Cambridge: Polity) pp. 236-54.

-- (1994). 'Cosmoplitan Liberalism and the States System', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routeledge) 123-36.

-- (1999*a*). 'International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought', *World Politics*, 51: 269-96.

-- (1999*b*). 'Social and Cosmopolitan Liberalism', *International Affairs*, 75/3: 515-29.

-- (1999*c*). *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press) with a new afterword by the author.

-- (2000). 'Rawls's Law of Peoples', *Ethics*, 110/4:669-96.

-- (2001). 'Human Rights as a Common Concern', *American Political Science Review*, 95/2: 269-82.

Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press).

Bellamy, Richard (1992). 'Liberal Rights, Socialist Goals and the Duties of Citizenship', David Milligan and William Watts Miller (eds) *in Liberalism, Citizenship and Autonomy* (Aldershot: Avebury), pp. 88-107.

-- and Dario Castiglione (1997). 'Building the Union: The Nature of Sovereignty in the Political Architecture of Europe', *Law and Philosophy*, 16/4: pp. 421-45.

Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity).

-- (1995). 'Cultural Complexity, Moral Interdependance, and the Global Dialogical Community', in Martha C. Nussbaum, and Jonathan Glover (eds), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities* (Oxford: Clarendon Press), pp. 235-55.

-- (1999). '"Nous" et "les Autres": The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization', in Christian Joppke and Steven Lukes (eds), *Multicultural Questions* (Oxford: Oxford University Press), pp. 44-62.

Benn, S. I. and R. S. Peters (1959). *Social Principles and the Democratic State* (London: George Allen and Unwin).

Bentham, Jeremy (1962 [1786-89]). 'A Plan for an Universal and Perpetual Peace', *Essay IV of Principles of International Law*, in John Bowring (ed.), The *Works of Jeremy Bentham: Volume Two* (New York: Russell and Russell), pp. 546-60.

Beran, Harry (1984). 'A Liberal Theory of Secession', *Political Studies*, 32(1): 21-31.

-- (1987). *The Consent Theory of Political* Obligation (London: Croom Helm).

-- (1994). 'The Place of Secession in Liberal Democratic Theory', in Paul Gilbert and Paul Gregory (eds), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury), pp. 47-65.

Berdal, Mats and Michael Leifer (1996). 'Cambodia', in James Mayall (ed.), *The New Interventionism 1991-1994: United Nations experience in Cambodia, former Yugoslavia and Somalia* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 25-28.

Berlin, Isaiah (1982*a*). 'Introduction', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press), pp. ix-lxiii.

-- (1982*b*). 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press), pp. 118-72.

-- (1991*a*). 'The Pursuit of the Ideal', in Henry Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: Fontana), pp. 1-19.

-- (1991*b*). 'Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought', in Henry Hardy (ed.), *The crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: Fontana), pp. 70-90.

Bielefeldt, Heiner (2000). '"Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights', *Political Theory*, 28/1: 90-121.

Biersteker, Thomas J. and Cynthia Weber (1996). 'The Social Construction of State Sovereignty', in Thomas J. Biersteker and Cynthia Weber (eds), *State Sovereignty as Social Construct* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 1-21.

Black, Samual (1991). 'Individualism at an Impasse', *Canadian Journal of Philosophy*, 21/3: pp. 347-77.

Booth, Ken (1994). 'Military Intervention: Duty and Prudence', in Lawrence Freedman (ed.), *Military Intervention in European Conflicts* (Oxford: Blackwell), pp. 56-75.

-- (1995). 'Human Wrongs and International Relations', *International Affairs*, 71/1: pp. 103-26.

-- (1999). 'Three Tyrannies', in Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler (eds), Human Rights in *Global Politics* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 31-70.

Boucher, David (1998). *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present* (Oxford: Oxford University Press).

Boxilll, Bernard (1987). 'Global Equality of Opportunity and National Integrity', *Social Philosophy and Policy*, 5/1: 143-68.

Brandt, Richard B. (1972). 'Utilitarianism and the Rules of war', *Philosophy and Public Affairs*, 1/2: 145-65.

Brilmayer, Lea (1989). *Justifying International Acts* (Ithaca and London: Cornell University Press).

-- (1994). *American Hegemony: Political Morality in a One-Superpower World* (New Haven: Yale University Press).

Brink, David O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brown, Chris (1992). *International Relations Theory: New Normative Approaches* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf).

-- (1993). 'International Affairs', in Robert Goodin and Philip Pettit (eds). A Companion to *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell), pp. 515-26.

-- (1995). 'International Theory and International Society: The Viability of the Middle Way?', *Review of International Studies*, 21: 183-96.

-- (1996). 'Cultural Pluralism, Universal Principles and International Relations Theory', in Simon Caney, David George and Peter Jones (eds), *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview Press), 177-82.

-- (1997*a*). 'Universal Human Rights: A Critique', *The International Journal of Human Rights*, 1/2: 41-65.

-- (1997*b*). 'Review Article: Theories of International Justice', *British Journal of Political Science*, 27/2: 273-97.

-- (2000). 'John Rawls, "The Law of Peoples," and International Political Theory', *Ethics and International Affairs*, 14: 125-32.

Brown, Chris *(2002a)*. 'The Construction of a "realistic utopia": John Rawls and International Political Theory', *Review of International Studies*, 28/1: 5-21.

-- *(2002b). Sovereignty, Rights and Justice: International Political Theory Today* (Cambridge: Polity).

Brownlie, Ian (1973). 'Thoughts on Kind-Hearted Gunmen', in Richard B. Lillich (ed.), *Humanitarian Intervention and the United Nations* (Charlottesville: University Press of Virginia), pp. 139-48.

Brubaker, Rogers (1998). 'Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism', in Margaret Mooore (ed.), *National Self-Determination and Secession* (Oxford: Oxford University Press), pp. 233-65.

Buchanan, Allen (1989). 'Assessing the Communitarian Critique of Liberalism', *Ethics*, 99/4: 852-82.

-- (1991). *Secession: the Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* (Boulder: Westview).

-- (1993). 'Secession and Nationalism', in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell), pp. 586-96.

-- *(1998a)*. 'What's so Special about Nations?', in Jocelyne Couture, Kai Nielsen and Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism* (Calgary, Alberta: University of Calgary Press), pp. 283-309.

-- *(1998b)*. 'Democracy and Secession', in Margaret Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession* (Oxford: Oxford University Press), pp. 14-33.

-- *(1999a)*. 'The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention' ,*Journal of Political Philosophy*, 7/1: 71-87.

-- *(1999b)*. 'Recognitional Legitimacy and the State System', *Philosophy and Public Affairs*, 28/1: 46-78.

-- (2000). 'Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World', *Ethics*, 110/4: 697-721.

-- (2003). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* (Oxford: Oxford University Press).

Buchheit, Lee (1978). *Secession: The Legitimacy of Self-Determination* (New Haven: Yale University Press).

Bull, Hedley (1977). *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London: Macmillan).

-- (1979). 'Review Article: Recapturing the Just War for Political Theory', *World Politics* 31/4: 588-599.

-- (ed.) *(1984a)*. *Intervention in World Politics* (Oxford: Clarendon Press).

-- *(1984b)*. 'Introduction', in Hedley Bull (ed.), *Intervention in World Politics* (Oxford: Clareridon Press), pp. 1-6.

-- (1990). 'The Importance of Grotius in the Study of International Relations', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts (ed.),

Hugo Grotius and International Relations (Oxford: Clarendon Press), pp. 65-93.

-- *(2000a)*. 'Society and Anarchy in International Relations', in Kai Alderson and Andrew Hurrell (eds), *Hedley Bull on International Society* (Basingstoke: Macmillan), pp.77-94.

-- *(2000b)*. 'The Grotian Conception of International Society', in Kai Alderson and Andrew Hurrell (eds), *Hedley Bull on International Society* (Basingstoke: Macmillan), pp.95-118.

-- *(2000c)*. 'Justice in International Relations: The 1983 Hagey Lectures', in Kai Alderson and Andrew Hurrell (eds), *Hedley Bull on International Society* (Basingstoke: Macmillan), pp. 206-45.

--, Benedict Kingsbury, Adam Roberts (eds) (1990). *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press).

Campbell, David (1998). *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Caney, Simon *(1996a)*. 'Individuals, Nations and Obligations', in Simon Caney, David George and Peter Jones (eds), *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview), pp. 119-38.

-- *(1996b)*. 'Impartiality and Liberal Neutrality', *Utilitas*, 8/3: 273-93.

-- *(1997a)*. 'Human Rights and the Rights of States: Terry Nardin on Nonintervention', *International Political Science Review*, 18/1: 27-37.

-- *(1997b)*. 'Self-Government and Secession: The Case of Nations' ,*Journal of Political Philosophy*, 5/4: 351-72.

-- *(1999a)*. 'Nationality, Distributive Justice and the Use of Force', *Journal of Applied Philosophy*, 16/2: 123-38.

-- *(1999b)*. 'Defending Universalism', in Iain Mackenzie and Shane O'Neill (eds), *Reconstituting Social Criticism: Political Morality in an Age of Scepticism* (London: Macmillan), pp. 19-33.

-- *(2000a)*. 'Global Equality of Opportunity and the Sovereignty of States', in Tony Coates (ed.), *International Justice* (Aldershot: Ashgate), pp. 130-49.

-- *(2000b)*. 'Humanitarian Intervention and State Sovereignty', in Andrew Valls (ed.) *Ethics in International Affairs: Theories and Cases* (Lanham: Rowman and Littlefield), pp.117-33.

-- *(2000c)*. 'Cosmopolitan Justice and Cultural Diversity', *Global Society* 14/4: 525-51.

-- *(2000d)*. 'Human Rights, Compatibility and Diverse Cultures', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3/1: 51-76.

-- *(2001a)*. 'Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities', *Metaphilosophy*, 32/1-2,113-34.

-- *(2001b)*. 'British Perspectives on Internationalism, Justice and Sovereignty: From the English School to Cosmopolitan Democracy', *The European Legacy*, 6/2: 265-75.

-- *(2002a)*. 'Survey Article: Cosmopolitanism and the Law of Peoples', *Journal of Political Philosophy*, 10/1: 95-123.

-- *(2002b)*. 'Equal Treatment, Exceptions and Cultural Diversity', in Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics* (Cambridge: Polity), pp. 81-101.

-- *(2002c)*. 'Cosmopolitanism, Rawls and the English School', in Mark Bevir and Frank Trentmann (eds), *Critiques of Capital in Modern Britain and America: Transatlantic Exchanges 1800 to the Present Day* (London: Palgrave), pp. 174-94.

-- *(2002d)*. 'A Reply to Miller', *Political Studies*, 50/5: 978-83.

-- (2003). 'Entitlements, Obligations, and Distributive Justice: The Global Level', in Daniel A. Bell and Avner de-Shalit (eds), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy* (Lanham: Rowman and Littlefield), pp.287-313.

Caney, Simon (forthcoming *a*) 'Global Poverty, Human Rights and Obligations', *Global Poverty as a Human Rights Violation*, edited by Thomas Pogge.
-- (forthcoming *b*) 'Cosmopolitan Distributive Justice and Cosmopolitan Democracy'. *Canadian Journal of Philosophy*.
Canovan, Margaret *(1996a). Nationhood and Political Theory* (Cheltenham: Edward Elgar).
-- *(1996b).* 'The Skeleton in the Cupboard: Nationhood, Patriotism and Limited Loyalties', in Simon Caney, David George and Peter Jones (eds), *National Rights, international Obligations* (Oxford: Westview), pp. 69-84.
Carens, Joseph H. (1987). 'Aliens and Citizens: The Case for Open Borders', *Review of Politics*, 49/2: 251-73.
Carr, E. H. (1995 [1939]). *The Twenty Years' Crisis* 1919-1939: *An Introduction to the Study of International Relations* (London: Macmillan).
Cartwright, Michael G. (1996). 'Conflicting Interpretations of Christian Pacifism', in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp. 197-213.
Cassen, Robert and associates (1994). *Does Aid Work? Report to an Intergovernmental Task Force* (Oxford: Clarendon Press).
Chan, Joseph (1999). 'A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 212-37.
Chopra, Jarat and Thomas Weiss (1992). 'Sovereignty is no Longer Sacrosanct: Codifying Humanitarian Intervention', *Ethics and International Affairs*, 6: 95-117.
Christie, Kenneth (1995). 'Regime Security and Human Rights in Southeast Asia' *Political Studies*, 43, special issue on Politics and Human Rights edited by David Beetham, pp.204-18.

Cicero (2001 [44 BC]). *On Obligations,* translated with an Introduction and Notes by P. G. Walsh, (Oxford: Oxford University Press).

Cochran, Molly (1999). *Normative Theory in International Relations: A Pragmatic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohen, G. A. (1989). 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics,* 99/4: 906-44.

Cohen, Joshua (1986). 'Book Review of *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality', Journal of Philosophy,* 83/8: 457-68.

Cohen, Marshall (1984). 'Moral Skepticism and International Relations', *Philosophy and Public Affairs,* 13/4: 299-346.

Commission on Global Governance (1995). *Our Global Neighbourhood* (Oxford: Oxford University Press).

Confucius (1979). *The Analects,* translated with an introduction by D. C. Lau, (Middlesex: Penguin).

Connolly, William (1991). 'Democracy and Territoriality', *Millennium,* 20/3: 463-84.

Dagger, Richard (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (New York: Oxford University Press).

Daniels, Norman (1996). 'An Argument about the Relativity of Justice', in *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 103-19.

Dante, Alighieri (1949 [1313]). *On World-Government: De Monarchia,* translated by Herbert Schneider with an introduction by Dina Bigongiari. (Indianapolis: Bobbs Merrill).

Davidson, Donald (1984). 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press), pp. 183-98.

Derrida, Jacques (2000).' *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond,* translated by Rachel Bowlby. (Stanford: Stanford University Press).

-- (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, translated by Mark Dooley and Michael Hughes with a preface by Simon Critchley and Richard Kearney, (London and New York: Routledge).
de-Shalit, Avner (1996). 'National Self-Determination: Political, not Cultural', *Political Studies*, 44/5: 906-20.
de Waal, Alex (1997). *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (African Rights and The International African Institute in association with James Currey, Oxford, and Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis).
Diehl, Paul, Jennifer Reifschneider and Paul Hensel (1996). 'United Nations Intervention and Recurring Conflict', *International Organization*, 50/4: 683-700.
Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press).
-- (1992). 'Twentieth-Century Realism', in Terry Nardin and David R. Mapel (eds), *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge Universiry Press), pp.85-111.
-- (1993). 'Human Rights, Humanitarian Crisis, and Humanitarian Intervention', *International Journal*, 48: 607-40.
-- (2000). *Realism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press).
Doppelt, Gerald (1978). 'Walzer's Theory of Morality in International Relations', *Philosophy and Public Affairs*, 8/1: 3-26.
-- (1980). 'Statism without Foundations', *Philosophy and Public Affairs*, 9/4: 398-403.
Dostoyevsky, Fyodor (1988 [1880]). *The Brothers Karamazov*, translated with an introduction by David Magarshack. (Middlesex: Penguin).
Dower, Nigel (1998). *World Ethics: the New Agenda* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Doyle, Michael W. (1997). *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism* (New York and London: Norton).

Dryzek, John S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (Oxford: Oxford University Press).

Dunne, Timothy (1998). *Inventing international Society: A History of the English School.* (Basingstoke: Macmillan).

Dworkin, Ronald *(1986a). Law's Empire* (London: Fontana).

-- *(1986b).* 'What Justice Isn't' in A *Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press), pp.214-20.

-- (1996). 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It', *Philosophy and Public Affairs,* 25/2: 87-139.

-- (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Eichengreen, Barry, James Tobin and Charles Wyplosz (1995). 'Two Cases for Sand in the Wheels of International Finance', *The Economic Journal,* 105/428: 162-72.

Einstein, Albert (1991 [1933]). 'Why War?', in Albert Dickson (ed.), *The Penguin Freud Library: Volume 12 Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and its Discontents and Other Works* (London: Penguin), pp. 345-48.

Elfstrom, Gerard (1983). 'On Dilemmas of Intervention', *Ethics,* 93/4: 709-25.

Fabre, Cecile (2000). *Social Rights under the Constitution: Government and the Decent Life* (Oxford: Clarendon Press).

Falk, Richard (1995). *On Humane Governance: Toward a New Global Politics* (Cambridge: Polity Press).

Farer, Tom J. (1973). 'Humanitarian Intervention: the View from Charlottesville', in Richard B. Lillich (ed.), *Humanitarian Intervention and the United Nations* (Charlottesville: University Press of Virginia), pp. 149-64.

Fishkin, James (1984). 'Defending Equality: A View from the Cave'. *Michigan Law Review*, 82/4: 755-60.

Fixdal, Mona and Dan Smith (1998). 'Humanitarian Intervention and Just War'. *Mershon International Studies Review*, 42/2: 283-312.

Follesdal, Andreas (forthcoming). 'Liberal Contractualism-Partial and Particularist, Impartial and Cosmopolitan', in Simon Caney and Percy B. Lehning (eds), *International Distributive Justice: Cosmopolitanism and its Critics* (London: Routledge).

Foot, Philippa (2002). 'Moral Relativism', in *Moral Dilemmas and other Topics in Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press), pp. 20-36.

Forbes, Ian and Mark Hoffman (1993). *Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention* (London: Macmillan).

Forst, Rainer (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, translated by John M. M. Farrell. (Berkeley: University of California Press).

Foucault, Michel (1974). 'Human Nature: Justice versus Power', in Fons Elder (ed.), *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* (London: Souvenir Press), pp. 133-197. (This is a transcript of a debate between Noam Chomsky and Michel Foucault.)

-- *(1997a)*. 'Sex, Power, and the Politics of Identity', in edited by Paul Rabinow and translated by Robert Hurley and others, *Ethics: Subjectivity and Truth: The Essential Works of Michel Foucault* 1954-1984 *Volume One* (London: Penguin Press), pp.163-73.

-- *(1997b)*. 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', in edited by Paul Rabinow and translated by Robert Hurley and others, *Ethics: Subjectivity and Truth: The Essential Works of Michel Foucault* 1954-1984 *Volume One* (London: Penguin Press), pp. 281-301.

-- *(1997c)*. 'What is Enlightenment?', in edited by Paul Rabinow and translated by Robert Hurley and others, *Ethics: Subjectivity and Truth: The Essential Works of Michel Foucault* 1954-1984 *Volume One* (London: Penguin Press), pp. 303-319.

-- *(2002a)*. 'Truth and Power', in edited by James D. Faubion and translated by Robert Hurley and others. *Power: Essential Works of Foucault* 1954-1984 *Volume Three* (London: Penguin), pp. 111-33.

-- *(2002b)*. 'The Subject and Power', in edited by James D. Faubion and translated by Robert Hurley and others, *Power: Essential Works of Foucault* 1954-1984 *Volume Three* (London: Penguin), pp. 326-48.

-- *(2002c)*. 'Confronting Governments: Human Rights', in edited by James D. Faubion and translated by Robert Hurley and others, *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984 Volume Three* (London: Penguin), pp. 474-75.

Franck, Thomas M. (1997). *Fairness in International Law and institutions* (Oxford: Clarendon Press).

Franck, Thomas and Nigel Rodley (1973). 'After Bangladesh: The Law of Humanitarian Intervention by Military Force', *American Journal of International Law*, 67: 275-305.

Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* (New York and London: Routledge).

Freeman, Michael (1994). 'Nation-State and Cosmopolis: A Response to David Miller', *Journal of Applied Philosophy*, 11/1: 79-87.

-- (2000). 'Universalism, Particularism and Cosmopolitan Justice', in Tony Coates (ed.), *International Justice* (Aldershot: Ashgate), pp. 65-88.

French, Stanley and Andres Gutman (1974). 'The Principle of National Self-determination' in Virginia Held, Sidney Morgenbesser and Thomas Nagel (eds), *Philosophy, Morality, and International Affairs: Essays edited for the Society for Philosophy and Public Affairs* (New York: Oxford University Press), pp. 138-153.

Freud, Sigmund (1991 [1933]). 'Why War?', in Albert Dickson (ed.), *The Penguin Freud Library: Volume 12 Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and its Discontents and Other Works* (London: Penguin), pp. 349-62.

Friedman, Marilyn (1991). 'The Practice of Partiality', *Ethics*, 101/4: 818-35.

Frost, Mervyn (1996). *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Galston, William A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press).

Garber, Peter and Mark P. Taylor (1995). 'Sand in the Wheels of Foreign Exchange Markets: A Sceptical Note', *The Economic Journal*, 105/428: 173-80.

Gauthier, David (1994). 'Breaking Up: An Essay on Secession', *Canadian Journal of Philosophy*, 24/3: 357-71.

George, David (1993). 'The Right of National Self Determination', *History of European Ideas*, 16/4-6: 507-13.

-- (1994). 'The Ethics of National Self-Determination', in Paul Gilbert and Paul Gregory (eds), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury), pp. 67-82.

Geras, Norman (1983). *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London: Verso).

-- (1995). *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty* (London: Verso).

Geuss, Raymond (1993). *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gewirth, Alan (1994). 'Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?', in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 22-43.

Gilbert, Paul (1996). 'National Obligations: Political, Cultural or Societal?', in *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview Press), pp. 102-118.

Glover, Jonathan (1986). *Causing Death and Saving Lives* (Middlesex: Penguin Books).

Goldman, Alan H. (1982). 'The Moral Significance of National Boundaries', in Peter A. French, Theodore E. Uehling, Howard K. Wettstein (eds), *Midwest Studies in Philosophy Volume VII Social and Political Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press), pp. 437-53.

Goodin, Robert E. (1979). 'The Development-Rights Trade-Off: Some Unwarranted Economic and Political Assumptions'. *Universal Human Rights*, 1/2: 31-42.

Goodin, Robert E. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of our Social Responsibilities* (Chicago: University of Chicago Press).

-- (1988). 'What is so Special about our Fellow Countrymen?', *Ethics 98/4:* 663-686.

-- (1990). 'Liberalism and the Best-Judge Principle', *Political Studies* XXXVIII/2: 181-95.

-- *(1992a)*. 'Commentary: The Political Realism of Free Movement', in Brian Barry and Robert E. Goodin (eds), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (University Park: Pennsylvania State University Press), pp. 248-264.

-- *(1992b). Green Political Theory* (Cambridge: Polity).

Gordon, Ruth (1994). 'United Nations Intervention in Internal Conflicts: Iraq, Somalia, and Beyond', *Michigan Journal of International Law*, 15/2, pp. 519-89.

Graham, Gordon (1986). *Politics in its Place: A Study of Six Ideologies* (Oxford: Clarendon Press).

Graham, Keith (1996). 'Coping with the Many-Coloured Dome: Pluralism and Practical Reason', in David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism: Royal Institute of Philosophy Supplement* 40 (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 135-46.

Green, Michael J. (1996). 'Review Essay: National Identity and Liberal Political Philosophy', *Ethics and International Affairs*, 10: 191-201.

Griffin, James (1986). *Well-Being: its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford: Clarendon).

-- (1996). *Value Judgement: Improving our Ethical Beliefs* (Oxford: Clarendon Press).

Griffiths, Martin, Iain Levine and Mark Weller (1995). 'Sovereignty and Suffering', John Harriss (ed.), in *The Politics of Humanitarian Intervention* (London and New York: Pinter), pp. 33-90.

Grotius, Hugo (1925 [1646]). *de Jure Belli ac Pacis Libri Tres* translated by Francis W. Kelsey with the collaboration of Arthur E. R. Boak, Henry A. Sanders, Jesse S. Reeves and Herbert F. Wright and an introduction by James Brown Scott, (Oxford: Clarendon Press).

Gutmann, Amy (1993). 'The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, 22/3: 171-206.

Gyeke, Kwame (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (New York: Oxford University Press).

H M Treasury (2001). 'Treasury Note on Tobin Tax for the International Development Select Committee' Annex A of International Development Committee *Third Special Report: Government Response to the First Report from the Committee, Session 2000-01: The Globalisation White Paper*. HC

470. London: Stationery Office Ltd by the authority of the House of Commons, 8 May.

Habermas, Jurgen (1986). *The Theory of Communicative Action: Volume 1 Reason and the Rationalization of Society*, translated by Thomas McCarthy. (Cambridge: Polity).

-- (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge: Polity).

-- *(1992a)*. 'Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification'. in *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, (Cambridge: Polity), pp. 43-115.

-- *(1992b)*. 'Moral Consciousness and Communicative Action', in *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, (Cambridge: Polity), pp. 116-94.

-- (1993). 'Remarks on Discourse Ethics', in *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin, (Cambridge Massachusetts: MIT Press), pp.19-111.

-- *(1997a)*. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by William Rehg, (Cambridge: Polity).

-- *(1997b)*. 'Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight', in James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press), pp. 113-53.

-- *(2001a)*. 'Learning from Catastrophe? A Look Back at the Short Twentieth Century', in *The Postnational Constellation: Political Essays*, translated, edited, and with an Introduction by Max Pensky, (Cambridge: Polity), pp. 38-57.

-- *(2001b)*. 'The Postnational Constellation and the Future of Democracy' in *The Postnational Constellation: Political Essays*, translated, edited, and with an Introduction by Max Pensky. (Cambridge: Polity), pp. 58-112.

Hampshire, Stuart (1983). *Morality and Conflict* (Oxford: Blackwell).

-- (1989). *Innocence and Experience* (London: Penguin).

Harbour, Frances V. (1995). 'Basic Moral Values: A Shared Core', *Ethics and international Affairs*, 9: 155-70.

Hardin, Garrett (1996). 'Lifeboat Ethics: The Case against Helping the Poor', in William Aiken and Hugh La Follette (eds), *World Hunger and Morality* second edition (New Jersey: Prentice Hall), pp. 5-15.

Hare, R. M. (1972). 'Rules of War and Moral Reasoning', *Philosophy and Public Affairs*, 1/2: 166-181.

Harman, Gilbert (1989). 'Is There a Single True Morality?', edited with an introduction by Michael Krausz in *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press), pp. 363-86.

Hart, H. L. A. (1985). 'Are There any Natural Rights?', in Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press), pp. 77-90.

-- (1997). *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press) second edition with a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz.

Hauerwas, Stanley (1986). *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Hayek, F. A. (1976 [1944]). *The Road to Serfdom* (London and Henley: Routledge and Kegan Paul).

Heater, Derek (1996). *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought* (Basingstoke: Macmillan).

Held, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity).

-- (1998). 'Democracy and Globalization', in Daniele Archibugi, David Held and Martin Kohler (eds), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity), pp. 11-27.

-- and Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999). *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Cambridge: Polity).

Hendrickson, David C. (1992). 'Migration in Law and Ethics: a Realist Perspective', in Brian Barry and Robert E. Goodin (eds), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (University Park: Pennsylvania State University Press), pp. 213-231.

Herring, Eric (2002). 'Between Iraq and a Hard Place: A Critique of the British Government's Case for UN Economic Sanctions', *Review of International Studies*, 28/1, 39-56.

Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press) second edition.

Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Hirst, Paul and Grahame Thompson (1996). *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity).

Hobbes, Thomas (1996 [1651]). *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press) edited with an introduction by J. C. A. Gaskin.

Hobson, J. A. (1920). *The Morals of Economic Internationalism* (Boston and New York: Houghton Mifflin).

Hoffmann, Stanley (1984). 'The Problem of Intervention', in Hedley Bull (ed.), *Intervention in World Politics* (Oxford: Clarendon Press), pp. 7-28.

Holmes, Robert L. (1992). 'Can War be Morally Justified? The Just War Theory', in Jean Bethke Elshtain *(ed.),Just War Theory* (New York: New York University Press), pp. 197-233.

Horowitz, Donald L. (1998). 'Self-Determination: Politics, Philosophy, and Law', in Margart Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession* (Oxford: Oxford University Press), pp. 181-214.

Horton, John (1985). 'Toleration, Morality and Harm', in John Horton and Susan Mendus, (eds), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies* (London and New York: Methuen), pp. 113-35.

Hume, David (1985 [1739-40]). *A Treatise of Human Nature*, edited with an introduction by Ernest C. Mossner, (Middlesex: Penguin).

-- (1988 [1777]). 'An Enquiry Concerning the Principles of Morals' in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press).

Hurka, Thomas (1993). *Perfectionism* (Oxford: University Press, 1993).

Hurrell, Andrew (2001). 'Global Inequality and International Institutions', *Metaphilosophy* 32/1-2: 34-57.

Hutchinson, John (1994). *Modern Nationalism* (London: Fontana).

Inada, Kenneth (1998). 'A Buddhist Response to the Nature of Human Rights', in Damien V. Keown, Charles S. Prebish and Wayne R. Husted (eds), *Buddhism and Human Rights* (Richmond, Surrey: Curzon Press), pp. 1-13.

Inoue, Tatsuo (1999). 'Liberal Democracy and Asian Orientalism', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 27-59.

International Development Committee (2002). *Financing for Development: Finding the Money to Eliminate World Poverty: Fifth Report of Session 2001-02*. Volumes I and II. HC 785. London: Stationery Office Ltd by the authority of the House of Commons, 24 July.

Jackson, Kevin T. (1998). 'A cosmopolitan court for transnational corporate wrongdoing: why its time has come', *Journal of Business Ethics*, 17/7: 757-83.

Jackson, Robert (1999). 'Sovereignty in World Politics: a Glance at the Conceptual and Historical Landscape', *Political Studies*, 47. Special Issue on Sovereignty at the Millennium: 431-56.

-- (2000). *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States* (Oxford: Oxford University Press).

James, Alan (1986). *Sovereign Statehood: The Basis of International Society* (London: Allen and Unwin).

Jenning, Ivor (1956). *The Approach to Self-government* (Cambridge: Cambridge University Press).

Jervis, Robert (1988). 'Realism, Game Theory, and Cooperation'. *World Politics, XL/3:* 317-49.

Jetin, Bruno and Suzanne de Brunhof (2000). 'The Tobin Tax and the Regulation of Capital Movements' in Walden Bello, Nicola Bullard and Kamal Malhotra (eds), Global Finance: *New Thinking on Regulating Speculative Capital Markets* (London and New York: Zed Books), pp. 195-214.

Johnson, James Turner (1999). *Morality and Contemporary Warfare* (New Haven and London: Yale University Press).

Jones, Charles (1996). 'Revenge of the Philosophical Mole: Another Response to David Miller on Nationality', *Journal of Applied Philosophy*, 13/1, 73-86.

-- (1999). *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).

Jones, Peter (1983). 'Political Equality and Majority Rule', in David Miller and Larry Siedentop (eds), *The Nature of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press), pp.155-82.

-- (1990). 'Universal Principles and Particular Claims: from Welfare Rights to Welfare States', in Alan Ware and Robert E. Goodin (eds), *Needs and Welfare* (London: Sage), pp.34-53.

-- (1994). *Rights* (London: Macmillan).

-- (1996). 'International Human Rights: Philosophical or Political?' in Simon Caney, David George and Peter Jones, *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview), pp. 183-204.

-- (1999). 'Beliefs and Identities', in John Horton and Susan Mendus (eds), *Toleration, Identity and Difference* (London: Macmillan), pp. 65-86.

-- (2000). 'Human Rights and Diverse Cultures: Continuity or Discontinuity?'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3 1 1: 27-50.

Kafka, Franz (1992 [1919]). 'In The Penal Colony' in *The Transformation ('Metamorphosis') and Other Stories*, translated from the German and edited by Malcolm Pasley. (London: Penguin), pp. 127-53.

Kamm, F. M. (1992). 'Non-consequentialism, the Person as an End-in-Itself, and the Significance of Status', *Philosophy and Public Affairs*, 21/4: 354-89.

Kant, Immanuel (1989 [1795]). 'Perpetual Peace: A Philosophical Sketch' in *Kant's Political Writings*, edited with an introduction and notes by Hans Reiss and translated by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 93-130.

-- (1996 [1797]). *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right* in *The Metaphysic of Morals*, translated and edited by Mary Gregor with an introduction by Roger J. Sullivan (Cambridge: Cambridge University Press).

Kausikan, Bilahari (1996). 'Asia's Different Standard', in Philip Alston, (ed.), *Human Rights Law* (Aldershot: Dartmouth), pp. 201-18.

Keane, Fergal (1996). *Season of Blood: A Rwandan Journey* (London: Penguin).

Keck, Margaret E. and Kathryn Sikkink (1998). *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca and London: Cornell University Press).

Kedourie, Elie (1996). *Nationalism,* fourth expanded version (Oxford: Blackwell).

Kekes, John (1994). 'Pluralism and the Value of Life', in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, (eds), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 44-60.

Kenen Peter B. (1996). 'The Feasibility of Taxing Foreign Exchange Transactions', in Mahbub ul Haq, Inge Kaul and Isabelle Grunberg (eds), *The Tobin Tax: Coping with Financial Volatility* (New York: Oxford University Press), pp. 109-28.

Kennan, George F. (1952). *American Diplomacy: 1900-1952* (London: Secker and Warburg).

-- (1954). *Realities of American Foreign Policy* (London: Oxford University Press).

-- (1985/86). 'Morality and Foreign Policy' *Foreign Affairs,* 64/2: 205-18.

Keohane, Robert (1984). *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press).

Keown, Damien v., Charles S. Prebish and Wayne R. Husted (eds) (1998). *Buddhism and Human Rights* (Richmond, Surrey: Curzon Press).

Khilnani, Sunil (1997). *The Idea of India* (London: Hamish Hamilton).

Koestler, Arthur (1987 [1940]). *Darkness at Noon* (Middlesex: Penguin).

Kohn, Hans (1967). *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background* (New York: Macmillan).

Koontz, Theodore J. (1996). 'Christian Nonviolence: An Interpretation', in Terry Nardin, (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp. 169-96.

Krasner, Stephen D. *(1983a).* 'Structural causes and regime consequences: regimes as intervening variables', in Stephen D. Krasner (ed.), *International Regimes* (Ithaca and London: Cornell University Press), pp. 1-21.

-- (ed.) *(1983b). international Regimes* (Ithaca and London: Cornell University Press).

Krasner, Stephen (1992). 'Realism, Imperialism, and Democracy: A Response to Gilbert', *Political Theory*, 20/1: 38-52.

Kukathas, Chandran (1992). 'Are There any Cultural Rights?', *Political Theory, 20/1:* 105-39.

Kuper, Andrew (2000). 'Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons', *Political Theory,* 28/5: 640-74.

Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press).

-- (1993). 'Appendix I: Some Questions about Justice and Community', in Daniel Bell (ed.), *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press), pp. 208-21.

-- (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon).

-- *(2001a).* 'From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism', in *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press), pp. 203-20.

-- *(2001b).* 'Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism' (co-authored with Christine Straehle), in *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press), pp. 221-41.

-- *(2001c).* 'Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held', in *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press), pp. 317-26.

-- (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, second edition (Oxford: Clarendon).

Laertius, Diogenes (1905: original publication date unknown). 'Diogenes' in translated by C. D. Yonge, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (London: George Bell and Sons), pp. 224-48.

Landes, David S. (1998). *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some so Poor* (London: Little, Brown and Company).

Larmore, Charles (1996). *The.Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Lehman, Hugh (1986). 'Equal Pay for Equal Work in the Third World', in Anthony Ellis (ed.), *Ethics and International Relations* (Manchester: Manchester University Press), pp.155-62.

Leff, Carol Skalnik (1997). *The Czech and Slovak Republics: Nation Versus State* (Boulder, Colorado: Westview Press).

Levinas, Emmanuel (1999 [1974]). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis (Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press).

Lewis, Ioan and James Mayall (1996). 'Somalia', in James Mayall (ed.), *The New Interventionism* 1991-1994: *United Nations experience in Cambodia, former Yugoslavia and Somalia* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 94-124.

Linklater, Andrew *(1996a)*. 'Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State', *European Journal of International Relations*, 2/1: 77-103.

-- *(1996b)*. 'The Achievements of Critical Theory', in Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski (eds), *International Theory: Positivism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 279-98.

-- (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post- Westphalian Era* (Cambridge: Polity).

Lipschutz, Ronnie D. with Judith Mayer (1996). *Global Civil Society and Global Environmental Governance: The Politics of Nature from Place to Planet* (Albany, New York: State University of New York Press).

Long, Graham (2001): *Relativism and the Foundations of Liberalism* (Phd Thesis, University of Newcastle).

Luard, Evan (1984). 'Collective Intervention' in Hedley Bull (ed.), *Intervention in World Politics* (Oxford: Clarendon Press), pp. 157-79.

Luban, David *(1980a)*. 'Just War and Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 9/2: 160-81.

-- *(1980b)*. 'The Romance of the Nation-State', *Philosophy and Public Affairs, 9/4:* 392-97.

-- (2002). 'Intervention and Civilization: Some Unhappy Lessons of the Kosovo War', in Pablo de Greiff and Ciaran Cronin, (eds), *Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press), pp. 79-115.

MacCormick, Neil (1982). 'Nation and Nationalism' in *Legal Right and Social Democracy: Essays in Legal and Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press), pp.247-64.

-- (1991). 'Is Nationalism Philosophically Credible?', in William Twining (ed.), *issues of Self-Determination* (Aberdeen: Aberdeen University Press), pp. 8-19.

-- (1996). 'What Place for Nationalism in the Modern World?', in Simon Caney, Peter Jones and David George (eds), *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview), pp. 34-52.

Machiavelli, Niccolo (1986 [1513]). *The Prince*, translated with an introduction by George Bull (Middlesex: Penguin).

-- (1988 [1531]). *The Discourses*, edited with an introduction by Bernard Crick (London: Penguin).

MacIntyre, Alasdair (1984). 'Is Patriotism a Virtue?' (Lindley Lecture: Department of Philosophy, University of Kansas).

-- (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth).

-- (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London: Duckworth).

Macmillan, John (1998). '"The Power of the Pen": Liberalism's Ethical Dynamic and World Politics', *Millennium*, 27/3: 643-67.

Maluwa, Tiyanjana (1997). 'Discourses on Democracy and Human Rights in Africa: Contextualising the Relevance of Human Rights to Developing Countries', *African Journal of International and Comparative Law*, 9: 55-71.

Mann, Thomas (1985 [1924]). *The Magic Mountain*, translated by H. T. Lowe-Porter (Middlesex: Penguin).

Mapel, David R. (1996). 'Realism and the Ethics of War and Peace', in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp. 54-77.

-- and Terry Nardin (1992). 'Convergence and Divergence in International Ethics', in Terry Nardin and David R. Mapel (eds), *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 297-322.

Margalit, Avishai and Joseph Raz (1990). 'National Self-determination', *Journal of Philosophy*, LXXXVIII9: 439-61.

Marx, Karl (1988 [1845]). 'Theses on Feuerbach', in David McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press), pp. 156-8.

Mason, Andrew (1995). 'The State, National Identity and Distributive Justice', *New Community*, 21/2: 241-54.

-- (1997). 'Special Obligations to Compatriots', *Ethics*, 107/3: 427-47.

__ (1999). 'Political Community, Liberal-Nationalism and the Ethics of Assimilation', *Ethics*, 109/2: 261-86.

__ (2000). *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- and Nick Wheeler (1996). 'Realist Objections to Humanitarian Intervention', in Barry Holden (ed.), *The Ethical Dimensions of Global Change* (London: Macmillan), pp.94-110.

McCarthy, Thomas (1992). 'Introduction' to Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action,* translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, (Cambridge: Polity), pp. vii-xiii.

-- (1994). 'On the Pragmatics of Communicative Reason', in David Couzens Hoy and Thomas McCarthy (eds), *Critical Theory* (Oxford: Blackwell), pp. 63-100.

-- (1997). 'On the Idea of a Reasonable Law of Peoples', in James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press), pp. 201-17.

-- (1999). 'Two Conceptions of Cosmopolitan Justice', in Iain MacKenzie and Shane O'Neill (eds), *Reconstituting Social Criticism: Political Morality in an Age of Scepticism* (Basingstoke: Macmillan),
pp. 191-214.

McGarry, John (1998). '"Orphans of Secession": National Pluralism in Secessionist Regions and Post-Secession States', in Margaret Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession* (Oxford: Oxford University Press), pp. 215-32.

McGreal, Chris (2002). 'Thabo Mbeki's Catastrophe', *Prospect,* March: 42-7.

McGrew, Anthony (1997). 'Democracy beyond Borders?: Globalization and the Reconstruction of Democratic Theory and Politics', in Anthony McGrew (ed.), *The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy* (Cambridge: Polity), pp. 231-66.

-- (1999). 'The World Trade Organization: Technocracy or Banana Republic?', in Annie Taylor and Caroline Thomas, (eds), *Global Trade and Global Social Issues* (London and New York: Routledge), pp. 197-216.

McMahan, Jeff (1986). 'The Ethics of International Intervention', in Anthony Ellis (ed.), *Ethics and International Relations* (Manchester: Manchester University Press), pp. 24-51.

-- (1996). 'Realism, Morality, and War', in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp.78-92.

-- (1997). 'The Limits of National Partiality', in Robert McKim and Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism* (New York: Oxford University Press), pp. 107-138.

-- and Robert McKim (1993). 'The Just War and the Gulf War', *Canadian Journal of Philosophy*, 23/4: 501-41.

Mearsheimer, John (1990). 'Back to the Future: Instability in Europe After the Cold War', *International Security*, 15I1: 5-56.

-- (1995). 'The False Promise of International Institutions', *International Security*, 19/3: 5-49.

Mei, Yi-Pao (1974 [original date unknown]). *The Ethical and Political Works of Motse* (Taipei: Ch'eng Wen Publishing).

Midtgaard, Soren (forthcoming) 'Rawlsian Stability and The Law of Peoples', in Simon Caney and Percy B. Lehning (eds), *International Distributive Justice: Cosmopolitanism and its Critics* (London: Routledge).

Mill, John Stuart (1969 [1840]). 'Coleridge' in *Essays on Ethics, Religion and Society: Collected Works of John Stuart Mill Volume* X, edited by J. M. Robson with an introduction by F. E. L. Priestley (Toronto: University of Toronto Press), pp. 117-63.

-- *(1977a* [1859]). 'On Liberty' in *Essays on Politics and Society: Collected Works of John Stuart Mill Volume XVIII*, edited by J. M. Robson with an introduction by Alexander Brady (Toronto: University of Toronto Press), pp. 213-310.

-- *(1977b* [1861]). 'Considerations on Representative Government', in J. M. Robson and introduction by Alexander Brady, *Essays on Politics and*

Society: Collected Works of John Stuart Mill Volume XIX (Toronto: University of Toronto Press), pp. 371-577.

-- (1984 [1859]). 'A Few Words on Non-Intervention', *Essays on Equality, Law, and Education: Collected Works of John Stuart Mill Volume XXI*, edited by John Robson and introduction by Stefan Collini (Toronto: University of Toronto Press), pp.111-24.

Miller, David (1988). 'The Ethical Significance of Nationality', *Ethics*, 98/4: 647-62.

-- (1989). 'In What Sense must Socialism be Communitarian?', *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 51-73.

-- (1994). 'The Nation-State: a Modest Defence', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge), pp. 137-62.

-- (1995). *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press).

-- (1997). 'Nationality: Some Replies', *Journal of Applied Philosophy*, 1411: 69-82.

Miller, David (1998). 'The Limits of Cosmopolitan Justice', in David R. Mapel and Terry Nardin (eds), *international Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton: Princeton University Press), pp. 164-181.

-- (1999). 'Justice and Global Inequality', in Andrew Hurrell and Ngaire Woods (eds), *Inequality, Globalization, and World Politics* (Oxford: Oxford University Press), pp.187-210.

-- *(2000a)*. 'In Defence of Nationality', in *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity), pp. 24-40.

-- *(2000b)*. 'Bounded Citizenship', in *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity), pp. 81-96.

-- *(2000c)*. 'National Self-Determination and Global Justice', in *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity), pp. 161-79.

-- *(2002a)*. 'Two Ways to Think about Justice'. *Politics, Philosophy and Economics*, 1/1: 5-28.
-- *(2002b)*. 'Caney's "International Distributive Justice": A Response'. *Political Studies*, 50/5: 974-77.
Mitrany, David (1933). *The Progress of International Government* (London: Allen and Unwin).
Moellendorf, Darrel *(2002a)*. *Cosmopolitan Justice* (Boulder, Colorado: Westview Press).
-- *(2002b)*. 'Is the War in Afghanistan Just?'. *Imprints*, 6/2: 108-33.
Morgenthau, Hans J. (1951). *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy* (New York: Alfred Knopf).
-- (1967). 'To Intervene or Not To Intervene'. *Foreign Affairs*, 45/3: 425-36.
-- (1979). *Human Rights and Foreign Policy* (New York: Council on Religion and International Affairs).
-- (1985). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, sixth edition (New York: Alfred Knopf).
Morphet, Sally (1995). 'UN Peacekeeping and Election-Monitoring', in Adam Roberts and Benedict Kingsbury (eds), *United Nations, Divided World: The UN's roles in International Relations*, second edition (Oxford: Clarendon), pp. 183-239.
Munck, Gerardo and Chetan Kumar (1995). 'Civil Conflicts and the Conditions for Successful International Intervention: a comparative study of Cambodia and El Salvador'. *Review of International Studies*, 21/2: 159-81.
Murphy, Liam B. (1998). 'Institutions and the Demands of Justice'. *Philosophy and Public Affairs*, 27/4: 251-91.
Murray, A. J. H. (1996). 'The Moral Politics of Hans Morgenthau'. *Review of Politics* 58/1: 81-107.
Nagel, Thomas (1972). 'War and Massacre'. *Philosophy and Public Affairs*, 1/2: 123-44.

-- (1986). *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press).

-- (1995). 'Personal Right's and Public Space', *Philosophy and Public Affairs, 24/2:* 83-107.

-- (1997). *The Last \Word* (New York: Oxford University Press).

Nardin, Terry (1983). *Law, Morality, and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press).

-- (1992). 'International Ethics and International Law', *Review of International Studies,* 18/1: 19-30.

Nathanson, Stephen (1989). 'In Defense of "Moderate Patriotism"', *Ethics,* 99/3: 535-52.

Nickel, James W. (1987). *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights* (Berkeley: University of California Press).

Nielsen, Kai (1988). 'World Government, Security, and Global Justice', in Steven Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice* (Boulder: Westview), pp. 264-82.

-- (1992). 'Global Justice, Capitalism and the Third World', in Robin Attfield and Barry Wilkins (eds), *International Justice and the Third World* (London: Routledge) pp.17-34.

-- (1993). 'Secession: The Case of Quebec', *Journal of Applied Philosophy, 10/1:* 29-43.

-- (1996-7). 'Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic', *Philosophical Forum, 28/1-2:* 42-52.

Noel, Alain and Jean-Philippe Therien (1995). 'From Domestic to International Justice: The Welfare State and Foreign Aid', *International Organization, 49/3: 523-53.*

Norman, Richard (1995). *Ethics, Killing, and War* (Cambridge: Cambridge University Press).

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Blackwell).

Nussbaum, Martha C. (1992). 'Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism', *Political Theory, 20/2:* 202-46.

-- (1993). 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach', in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon), pp. 242-69.

-- (1996). 'Patriotism and Cosmopolitanism', in Joshua Cohen (eds), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press), pp. 2-17.

-- (1997). *Cultivating Humanity:* A *Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

-- (1999). *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press).

-- *(2000a). Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- *(2000b).* 'Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy', *Journal of Political Philosophy, 8/2:* 176-206.

Nussbaum, Martha (2002). 'Capabilities and Human Rights', in Pablo de Greiff and Ciaran Cronin (eds), *Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press), pp. 117-49.

O'Brien, Robert, Anne Marie Goetz, Jan Aart Scholte and Marc Williams (2000). *Contesting Global Governance: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements* (Cambridge: Cambridge University Press).

Okin, Susan Moller (1999). 'Is Multiculturalism Bad for Women?', in Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum (eds), *is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton: Princeton University Press), pp. 7-24.

O'Neill, Onora (1986). *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development* (London: Allen and Unwin).

-- (1994). 'Justice and Boundaries', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge), pp. 69-88.

-- (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- (2000). *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- (2001). 'Agents of Justice', *Metaphilosophy, 32/1/2:* 180-95.

Orend, Brian (1999). 'Kant's Just War Theory', *Journal of the History of Philosophy,* XXXVII/2: 323-53.

Orend, Brian (2000). *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff: University of Wales Press).

Parekh, Bhikhu (1997). 'Rethinking Humanitarian Intervention', *International Political Science Review*, 18/1: 49-69.

-- (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Macmillan).

Parfit, Derek (1998). 'Equality and Priority', in Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell), pp. 1-20.

Pascal, Blaise (1885 [1670]). *The Thoughts of Blaise Pascal,* translated from the text of Auguste Molinier by C. Kegan Paul (London: Kegan Paul, Trench and co.).

Pateman, Carole (1979). *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Chichester: Wiley).

Perry, Michael J. (1998). *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press).

Philpott, Daniel (1995). 'In Defense of Self-Determination', *Ethics,* 105/2: 352-85.

-- (1999). 'Westphalia, Authority, and International Society', *Political Studies,* 47 Special Issue on Sovereignty at the Millennium: 566-89.

Plamenatz, John (1976). 'Two Types of Nationalism', in Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism: the Nature and Evolution of an Idea* (London: Edward Arnold), pp. 22-36.

Pogge, Thomas W. (1988). 'Moral Progress', in Steven Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice* (Boulder: Westview), pp. 284-304.

-- (1989). *Realizing Rawls* (London and Ithaca: Cornell Universiry Press).

-- *(1992a).* 'An Institutional Approach to Humanitarian Intervention', *Public Affairs Quarterly,* 6/1: 89-103.

-- *(1992b).* 'Loopholes in Moralities', *Journal of Philosophy , 89/2:* 79-98.

-- *(1994a).* 'Cosmopolitanism and Sovereignty', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge), pp. 89-122.

-- *(1994b).* 'An Egalitarian Law of Peoples', *Philosophy and Public Affairs, 23/3:* 195-224.

-- (1995). 'How should Human Rights be Conceived?',Jahrbuch *fur Recht und Ethik,* 3: 103-20.

-- *(1998a).* 'The Bounds of Nationalism', in Joceylne Couture, Kai Nielsen and Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism* (Calgary, Alberta: University of Calgary Press). pp. 463-504.

-- *(1998b).* 'A Global Resources Dividend', in David A. Crocker and Toby Linden (eds). *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (Lanham: Rowman and Littlefield). pp. 501-36.

-- (2000). 'The International Significance of Human Rights', *The Journal of Ethics,* 4: 45-69.

-- *(2001a).* 'Priorities of Global Justice', *Metaphilosophy,* 32/1-2: 6-24.

-- *(2001b).* 'Rawls on International Justice', *The Philosophical Quarterly, 51/203:* 246-53.

-- *(2001c).* 'Achieving Democracy'. *Ethics and International Affairs,* 15/1: 3-23.

-- *(2001d).* 'The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries', *Ratio Juris, 14/3:* 326-43.

-- *(2002a).* 'Moral Universalism and Global Economic Justice', *Politics, Philosophy and Economics,* 1/1: 29-58.

-- *(2002b)*. 'Eradicating Systemic Poverty: Brief for a Global Resources Dividend', in *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity), pp. 196-215.

Pufendorf, Samuel (1991 [1673]). *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, edited by James Tully and translated by Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press).

Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press).

Putnam, Robert D. (with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti) (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press).

Quashigah, E. K. (1998). 'Religious Freedom and Vestal Virgins: The *Trokosi* Practice in Ghana', *African Journal of international and Comparative Law*, 10: 193-215.

Raffer, Kunibert (1998). 'The Tobin Tax: Reviving a Discussion', *World Development 26/3:* 529-38.

Rawls, John *(1993a)*. 'The Law of Peoples', in Stephen Shute and Susan Hurley (eds), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* 1993 (New York: Basic Books), pp.41-82.

-- *(1993b)*. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

-- *(1999a)*. 'Some Reasons for the Maximin Criterion', in Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press), pp. 225-31.

-- *(1999b)*. *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press).

-- *(1999c)*. *A Theory of Justice*, Revised edition (Oxford: Oxford University Press).

-- *(2001).Justice as Fairness:* A *Restatement,* Erin Kelly (ed.), (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press).

Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon).

-- (1989). 'Liberating Duties', *Law and Philosophy,* 8: 3-21.

Regan, Donald H. (1989). 'Authority and Value: Reflections on Raz's *Morality of Freedom', Southern California Law Review,* 62: 995-1095.

Rengger, N.J. (1993). 'Contextuality, Interdependence and the Ethics of Intervention', in Ian Forbes and Mark Hoffman (eds), *Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention* (London: Macmillan), pp. 179-93.

Richards, David A. J. (1971). *A Theory of Reasons for Action* (Oxford: Clarendon Press).

-- (1982). 'International Distributive Justice', in J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds), *Ethics, Economics, and the Law: NOMOS XXIV* (New York and London: New York University Press), pp. 275-99.

Ripstein, Arthur (1997). 'Context, Continuity, and Fairness', in Robert McKim and Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism* (New York: Oxford University Press), pp. 209-26.

Rittberger, Volker (1993). *Regime Theory and International Relations,* Peter Mayer (ed.), (Oxford: Clarendon Press).

Rodin, David (2002). *War and Self-Defense* (Oxford: Clarendon Press).

Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- *(1991a).* 'Solidarity or Objectivity?', in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume* 1 (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 21-34.

Rorty, Richard *(1991b).* 'On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz', in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume* 1 (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 203-10.

-- *(1991c)*. 'Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-Francois Lyotard', in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 211-22.

Ross, Michael L. (1999). 'The Political Economy of the Resource Curse', *World Politics* 51: 297-322.

Rousseau, Jean-Jacques (1968 [1762]). *The Social Contract*, translated and introduced by Maurice Cranston (Middlesex: Penguin).

-- *(1991a* [1755]). 'Discourse on Political Economy', in Stanley Hoffmann and David P. Fidler (eds), *Rousseau on International Relations* (Oxford: Clarendon Press), pp. 1-32.

-- *(1991b* [c. 1755-56]). 'Fragments on War', in Stanley Hoffmann and David P. Fidler (eds), *Rousseau on International Relations* (Oxford: Clarendon Press), pp. 48-52.

Ruggie, John Gerard (1993). 'Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations', *International Organization*, 47/1: 139-74.

Sachs, Jeffrey (1999). 'Cancel Debt Burden that Kills and Maims', *The Observer*, 13 June: 8.

Sandel, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge Mass.: Harvard University Press).

Saward, Michael (2000). 'A Critique of Held', in Barry Holden (ed.), *Global Democracy: Key Debates* (London: Routledge), pp. 32-46.

Scanlon, Thomas (1982). 'Contractualism and Utilitarianism', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 103-28.

Scanlon, T. M. (1985). 'Rawls' Theory of Justice', in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (Oxford: Blackwell), pp. 169-205.

-- (1998). *What We Owe to Each Other* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press).

Scheffler, Samuel (1982). *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* (Oxford: Clarendon Press).

-- (1995). 'Families, Nations, and Strangers' (Lindley Lecture: University of Kansas).

-- (1997). 'Relationships and Responsibilities', *Philosophy and Public Affairs, 26/3:* 189-209.

-- (1999). 'Conceptions of Cosmopolitanism', *Utilitas*, 11/3: 255-76.

Schmitt, Carl (1996 [1932]). *The Concept of the Political*, translated and with an introduction by George Schwab (Chicago and London: University of Chicago Press).

Sen, Amartya (1988). 'Rights and Agency', in Samuel Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 187-223.

-- (1993). 'Capability and Well-Being', in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press), pp. 30-53.

-- (1996). 'Humanity and Citizenship', in Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating The Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press), pp. 111-18.

-- *(1999a)*. 'Human Rights and Economic Achievements', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 88-99.

-- *(1999b). Development as Freedom* (New York: Anchor Books).

Shklar, Judith (1990). *The Faces of injustice* (New Haven and London: Yale University Press).

Shue, Henry (1983). 'Transnational Transgressions', in Tom Regan (ed.), *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics* (Philadelphia: Temple University Press), pp.271-91.

-- (1988). 'Mediating Duties', *Ethics*, 98/4: 687-704.

-- *(1996a). Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*, second edition (Princeton: Princeton University Press).

-- *(1996b).* 'Solidarity among Strangers and the Right to Food', in William Aiken and Hugh LaFollette (eds), *World Hunger and Morality*, second edition (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall), pp. 113-32.

Simmons, John A. (1996). 'Associative Political Obligations', *Ethics*, 106/2: 247-73.

Singer, Peter (1972). 'Famine, Affluence, and Morality', *Philosophy and Public Affairs* 1/3: 229-43.

-- (1977). 'Reconsidering the Famine Relief Argument', in *Food Policy: The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, edited with an introduction by Peter G. Brown and Henry Shue (London: Collier Macmillan), pp. 36-53.

-- (1979). *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- (2002). *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven and London: Yale University Press).

Skinner, Quentin (1988). 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, edited and introduced by James Tully (Cambridge: Polity), pp. 29-67.

Sklair, Leslie (2002). *Globalization: Capitalism and its Alternatives* (Oxford: Oxford University Press).

Slater, Jerome and Terry Nardin (1986). 'Nonintervention and Human Rights', *Journal of Politics*, 48: 86-95.

Slim, Hugo (1997). *Doing the Right Thing: Relief Agencies, Moral Dilemmas and Moral Responsibility in Political Emergencies and War* (Upsala: Swedish International Development Cooperation Agency and Nordiska Afrikainstitutet).

-- and Emma Visman (1995). 'Evacuation, Intervention and Retaliation: United Nations humanitarian operations in Somalia, 1991-1993', in John Harriss (ed.), *The Politics of Humanitarian Intervention* (London and New York: Pinter), pp. 145-66.

Smith, Anthony (1991). *National identity* (London: Penguin).

-- (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Polity).

Smith, Graham (1996). 'Latvia and the Latvians', in Graham Smith (ed.), *The Nationalities Question in the Post-Soviet States*, second edition (London: Longman), pp. 147-69.

Smith, Michael J. (1986). *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rouge and London: Louisiana State University Press).

-- (1989). 'Ethics and Intervention', *Ethics and International Affairs*, 3: 1-26.

-- (1997). 'Growing up with *Just and Unjust Wars:* An Appreciation', *Ethics and International Affairs*, 11: 3-18.

-- (1998). 'Humanitarian Intervention: An Overview of the Ethical Issues', *Ethics and International Affairs*, 12: 63-79.

Steiner, Hillel (1994). *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell).

-- *(1996a)*. 'Territorial Justice', in Simon Caney, David George and Peter Jones (eds), *National Rights, International Obligations* (Oxford: Westview), pp. 139-48.

-- *(1996b)*. 'Impartiality, Freedom and Natural Rights', *Political Studies*, 44/2: 311-13.

Steiner, Hillel (1999). 'Just Taxation and International Redistribution', in Ian

Shapiro and Lea Brilmayer (eds), *Global Justice: NOMOS XLI* (New York and London: New York University Press), pp. 171-91.

Sturgeon, Nicholas L. (1994). 'Moral Disagreement and Moral Relativism', in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 80-115.

Tamir, Yael (1991). 'The Right to National Self-Determination', *Social Research*, 58/3: 565-90.

-- (1993). *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press).

Tan, Kok-Chor (2000). *Toleration, Diversity, and Global Justice* (University Park: Pennsylvania State University Press).

Taylor, Charles (1992). 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition': An Essay by Charles Taylor* (Princeton: Princeton University Press), pp. 25-73.

-- (1998). 'Modes of Secularism', in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press), pp. 31-53.

-- (1999). 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 124-44.

Teson, Fernando R. (1988). *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality* (New York: Transnational Publishers).

-- (1995). 'The Rawlsian Theory of International Law', *Ethics and International Affairs*, 9: 79-99.

-- (1998). *A Philosophy of International Law* (Oxford: Westview Press).

Thomas, Caroline (1993). 'The Pragmatic Case against Intervention', in Ian Forbes and Mark Hoffman (eds), *Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention* (London: Macmillan), pp. 91-103.

Thompson, Janna (1992). *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge).

Tobin, James (1982). 'A Proposal for International Monetary Reform', in *Essays in Economics: Theory and Policy* (Cambridge, Massaschusetts: MIT Press), pp. 488-94.

Todorov, Tzvetan (1993). *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press).

Tolstoy, Leo (1987 [original date unknown]). 'Carthago Delenda Est' in *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence*, with introduction by David Albert and Foreword by George Zabelka (Santa Cruz, CA: New Society Publishers), pp. 125-36.

Tucker, Robert W. and David C. Hendrickson (1992). *The Imperial Temptation: The New World Order and America's Purpose* (New York: Council on Foreign Relations Press).

Tully, James (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press).

United Nations Development Programme (2002). *Human Development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* (New York: Oxford University Press).

United States Catholic Bishops (1992). 'The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response', in Jean Bethke Elshtain (eds). *Just War Theory* (New York: New York University Press), pp. 77-168.

van Parijs, Philippe (1995). *Real Freedom for All: What (if anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford: Clarendon Press).

Vincent, Andrew (1997). 'Liberal Nationalism: An Irresponsible Compound?', *Political Studies*, XLV/2: pp. 275-95.

Vincent, R. J. (1974). *Nonintervention and International Order* (Princeton: Princeton University Press).

-- (1986). *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press).

--and Peter Wilson (1993). 'Beyond Non-Intervention', in Ian Forbes and Mark Hoffman (eds), *Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention* (London: Macmillan), pp. 122-30.

Wachtel, Howard M. (2000). 'Tobin and Other Global Taxes'. *Review of International Political Economy*, 7/2: 335-52.

Waldron, Jeremy (1989). 'Particular Values and Critical Morality', *California Law Review*, 77/3: 561-89.

-- (1990). *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press).

-- (1992). 'Minority Cultures and The Cosmopolitan Alternative', *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25/3-4: 751-92.

-- (2000). 'What is Cosmopolitan?', *Journal of Political Philosophy*, 8/2: 227-43.

Walker, R. B. J. (1988). *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace* (Boulder Colorado: Lynne Rienner).

Waltz, Kenneth (1959). *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press).

Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (Middlesex: Penguin).

Waltz, Kenneth (1979). *Theory of International Politics* (Reading, Massachusetts: Addison Wesley).

Walzer, Michael (1980). 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', *Philosophy and Public Affairs*, 9/3: 209-29.

-- (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).

-- (1987). *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

-- (1988). *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (New York: Basic Books).

-- (1990). 'Nation and Universe', in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values: Volume XI* (Salt Lake City: University of Utah Press), pp. 507-56.

-- (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Wapner, Paul (1996). *Environmental Activism and World Civic Politics* (Albany, New York: State University of New York Press).

Weber, Eugen (1977). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914* (London: Chatto and Windus).

Weinstock, Daniel (1996). 'Is there a Moral Case for Nationalism?', *Journal of Applied Philosophy*, 13/1: 87-100.

-- (1999). 'National Partiality: Confronting the Intuitions', *The Monist*, 82/3: 516-41.

Welch, David A. (1993). *Justice and the Genesis of War* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wellman, Christopher (1995). 'A Defense of Secession and Political Self-Determination', *Philosophy and Public Affairs*, 24/2: 142-71.

Wells, H. G. (1919-20). *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind volume two* (London: George Newnes).

-- (1940). *The Rights of Man or What are we Fighting For?* (Middlesex: Penguin).

Wenar, Leif (2001). 'Contractualism and Global Economic Justice', *Metaphilosophy*, 32/1/2: 79-94.

Wendt, Alexander (1999). *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wheeler, Nicholas J. (1992). 'Pluralist or Solidarist Conceptions of International Society: Bull and Vincent on Humanitarian Intervention', *Millennium*, 21/3: 463-87.

-- (2000). *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society* (Oxford: Oxford University Press).

-- and Timothy Dunne (1996). 'Hedley Bull's Pluralism of the Intellect and Solidarism of the Will', *International Affairs*, 72/1: 91-107.

Whelan, Frederick (1983). 'Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem', in J. Roland Pennock and John Chapman (eds), *Liberal Democracy: NOMOS Volume XXV* (New York and London: New York University Press), pp. 13-47.

White, Stephen K. (1992). *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wicclair, Mark (1979). 'Human Rights and Intervention', in Peter G. Brown and Douglas Maclean (eds), *Human Rights and U. S. Foreign Policy: Principles and Applications* (Lexington: D.C. Heath), pp. 141-57.

-- (1980). 'Rawls and the Principle of Nonintervention', in H. Gene Blocker (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction* (Athens: Ohio University Press), pp.289-308.

Wight, Martin *(1966a)*. 'Why is there no International Theory?', in Herbert Butterfield and Martin Wight (eds), *Diplomatic investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: George Allen and Unwin), pp. 17-34.

-- *(1966b)*. 'Western Values in International Relations', in Herbert Butterfield and Martin Wight (eds), *Diplomatic investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: George Allen and Unwin), pp. 89-131.

-- (1991). *Internatational Theory: The Three Traditions*, edited by Gabriele Wight and Brian Porter with an introductory essay by Hedley Bull (London: Leicester University Press).

Williams, Bernard (1972). *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

-- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana).

Wiredu, Kwasi (1996). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Indiana: Indiana University press).

Wolff, Christian (1934 [1749]). *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*, translated by Joseph Drake (Oxford: Clarendon).

Wong, David B. (1984). *Moral Relativity* (Berkeley, California: University of California Press).

-- (1989). 'Three Kinds of Incommensurability' in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, edited with an introductrion by Michael Krausz (Notre Dame, Indiana: Universiry of Notre Dame Press), pp. 140-58.

Woods, Ngaire (2001). 'Making the IMF and the World Bank more accountable', *International Affairs*, 77/1: 83-100.

Yasuaki, Onuma (1999). 'Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights', in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 103-23.

Yoder, John (1994). 'The Pacifism of Absolute Principle', in Lawrence Freedman (ed.), *War* (Oxford: Oxford University Press), pp. 156-58.

Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press).

Zolo, Danilo (1997). *Cosmopolis: Prospects for World Government*, translated by David McKie (Cambridge: Polity).

المؤلف في سطور:

سايمون كاني

أستاذ النظرية السياسية في جامعة أوكسفورد. نشر العديد من البحوث والدراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة ويولي اهتمامه لتطبيق الفلسفة السياسية على القضايا العالمية: عدالة التوزيع على المستوى العالمي، والدفاع عن حقوق الإنسان، ومشكلات البيئة والتغير المناخي، والمسؤولية عن مواجهة تلك المشكلات، وتأثير التغير المناخي على حقوق الإنسان.

من أهم كتبه:

- **Justice Beyond Borders. A Global Political Theory (Oxford University Press, 2005)**
- **Climate Ethics: Essential Reading (Co-Editor -New York: Oxford University Press- 2010)**

إلى جانب العديد من المقالات والدراسات في المطبوعات الدورية المتخصصة.

المترجم في سطور:

محمد خليل محمد خليل

من مواليد القاهرة (١٩٣٥) ، درس الفلسفة في جامعة القاهرة (١٩٥٦)، يقيم ويعمل في لندن منذ ١٩٧٣، حيث عمل مترجما وخبيرا إعلاميا، كما عمل في مؤسسات دولية، ومتفرغ حاليا للبحث في قضايا الفلسفة السياسية.

أسهم بالعديد من المقالات والدراسات في مجال التحليل السياسي والفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر، وعرض الكتب الصادرة بالإنجليزية في هذه المجالات في دوريات عربية في لندن والخليج.

من الترجمات المنشورة:

- الكنوز العربية في المكتبة البريطانية (٢٠٠٣)
- الفن الإسلامي، (تيم ستانلي -٢٠٠٥)
- قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام (جون رولز- ٢٠٠٧)

التصحيح اللغوي : محمد حجاج
الإشراف الفني : حسن كامل